Kirke og Kultur



Indhold:

Redaksjonelle noter 129
EIVIND BERGGRAV: Christopher Bruun — hans karakter i lys av hans livslinje 131
SIGMUND MOWINCKEL: Et bibelsyn 154
VALBORG ISAACHSEN — DUDOK VAN HEEL: En Danteskisse 159
GEORG FLOGNFELDT: Impressionisme — liberalisme 172
D. V.: Min hustru på hospitalet 179
Fransk litteratur. Bøker om nyere fransk åndsliv. Anmeldt av L. Aas 181
Litteratur, anmeldt av Eivind Berggrav, Ragnvald Gjessing og H. O. Lange 187

Redaktør: Eivind Berggrav

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10,00 pr. aar, utlandet kr. 15. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B. Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.

HEFTE 3 MARS 1926 33. AARG.

STEENSKE BOKTRYKKERI JOHANNES BJØRNSTAD. OSLO

REDAKSJONELLE NOTER

EN ANKOMST

Hvem kjenner ikke Ivar Ballangrud? Han render på skøiter et kvart sekund fortere enn andre. Det er manglende dannelse ikke å kjenne ham. Der er ingen anstendig avis som ikke har en hel serie klisjéer av ham. Når han kommer tilbake fra sine erobringsferder, gjøres der honnør, og pressens orkestertouche bruser ut over landet.

Der kom en kvinne til landet forleden, en dag i mars. Ikke med vellykkede verdensrekorder bak sig, men ganske visst efter endt livsgjerning. Hennes navn er på en vis likegyldig, — i pressens og publikums hukommelse eksisterer det ikke. Det er Marie Føreid. Hun blev sendt bud efter for 44 år siden for å ta sig av de motbydeligste lidelsesvesener menneskeheten eier, de utskutte, halvvilde spedalske på Madagaskar. Den norske bondejente og diakonisse levde med dem, bygde det ene kolonihus efter det annet for dem, organiserte en innbyrdes hjelpsomhet som gav disse halvliv gleden ved å være til nytte, forbandt dem og pleiet dem i det siste stadium, var samtidig administrator og innkjøpschef, beundret av gasserspesialistene når hun med sitt hvite norske diakonisseskaut kom på torvet i solrenningen for å handle de tusinvis av ris kilo som hennes husholdning trengte. Mistenkt av den innrykkende franske egoistkultur — «hun måtte sikkert ha en hemmelig fortjeneste siden hun drev dette ekle arbeide» — blev hun innesperret av deres politi i 3 uker, mens de undersøkte og grov i kolonien. Men realt og ridderlig frikjent efterpå og tildelt den franske æresmedalje. Størst for henne var det at de franske sa: vi begriper ikke at et nogenlunde fornuftig menneske uten ringeste fordel i penger eller behag kan ta på sig slikt et liv. «Kristi kjærlighet er min drivkraft», svarte hun. «Hun skulde ha æresmedaljen!» Og nu, da de hadde fått øinene op for det socialt-sanitære i hennes vidunderlige dåd, tok de det hele til mønster for kolonistyrets opgaver.

Op til 900 spedalske har hun hatt i sin «by» på en gang. Døden gjestet henne, mens de hundreder spedalske fra kirken sang og bad for sin mor, — og hun kom til dem igjen. Utmattet og ferdig seilet hun hjem til Norge i 1919. Telegrafen meldte, ikke lenge efter: der finnes ingen å få i ditt sted, kom tilbake! Hun reiste.

Nu er da arbeidsdagen slutt derute. Stille stiger hun i land her hjemme. Ja, la det være stilt. Slik sømmer det sig best for hennes natur. Men der kan være en og annen i Norge som kjenner hvor små vi blir når hun kommer. Og som kjenner som hun at Guds kraft er det eneste store i hele livet.

Fra slike sinn går der søster Marie et intenst velkommen i møte, og har vi ingen æresmedalje, så har vi dog den ære som vårt hjertes grepne ydmyghet og beundring legger foran henne.

En sak for sig er det at hennes ankomst er en mindelse om hvilken *verdimåler* på menneskelig og nasjonal innsats vi efterhvert er kommet til å bruke. *Den* er ingen ære for vår kultur!

*

EN MORD-ATMOSFÆRE

har vi levet i den første uke av mars. I tekst og billedstoff, gjennem telegrammer, utsendte korrespondenter og i intervjuer er vi blitt fylt fra morgen til aften av mordstoff. På skolen diskutterer barna våre mordteknik og drapsdetaljer. Norges tykkeste avis foretar morddisseksjon på åpen gate: et halsrekkende publikum ser bladets lynbiler fare ut over byen og etablere salg av et ekstranummer av organet med tekst: Rødenesmorderen er også Ørjemorder!

For å komme en halv eller hel time før andre ut til byens alle ender med *denne* nyhet, settes et i Norge så sjeldent arrangement som et ekstranummer i sving. Biltempoet pisker sensasjonens vanne til skum — nu vet man hvad «alle taler om idag».

Hvad vilde vært tapt om hele denne affære stille hadde gått i rettens former uten at en eneste av oss andre hadde fått vite om den? Eller la oss heller spørre: hvor meget hadde ikke *vært vunnet?*

Kan denne redsel og denne uhygge være til noget som helst tenkelig gavn — til advarsel eller til virkelig underholdning? Står vi ikke her overfor den rene negativitet? Og er det ikke givet at dette mordgasseri *må* skade? Det fyller fantasien hos stor og liten, det besetter tankene, det lagres i underbevisstheten.

Det er en skjendsel, og intet annet.

Da sier vi virkelig heller: leve Ivar Ballangrud! Leve en hvilken som helst diminutiv sportsbedrift fremfor denne uhumske presse-kannibalisme.

CHRISTOPHER BRUUN

— HANS KARAKTER I LYS AV HANS LIVSLINJE —

Av Eivind Berggrav.

Dansk ungdomssamfund i Oslo har villet ha en tale om Christopher Bruun. Dette røber et sundt instinkt: de menn som betød så meget for forrige generasjon, dem må vi også lære å kjenne. Og det er sikkert mange av Kirke og Kulturs lesere som også nettop nu gjerne blir med på en vandring gjennem hans liv. Han er kommet på tilstrekkelig avstand til igjen å kunne komme oss nær som historisk skikkelse.

Bruuns gjerning blev gjort i to forskjellige epoker, hver omfattende omtrent en menneskealder, og han er ikke like sterk i begge perioder. Historien vil komme til å opsøke ham i den første, i kraftens tid, og til den vil vi også mest holde oss her. Ikke fordi der er noget brudd i hans livslinje — tvertimot, han er helstøptheten selv fra vugge til grav. Men fordi kreftenes opmarsj tydeligst viser hvorfra de henter sin styrke og hvorhen han sikter på å nå; og fordi helstøptheten i en så sammensatt natur som Bruuns ikke er så tydelig å finne for en ny generasjon hvis man ikke søker ham op i hans tilblivelse som mann. Gjør man det, skal man se at trots gjæringstider og sterke motsetninger som karakteriserer ham, har hele Christopher Bruuns livsfølelse en tett sluttet karakter.

1.

Bruun var av fødsel bygutt; han kom til verden i Oslo $^{23}/_{9}$ 1839 som sønn av overprokurator Johan Peter Bruun og hustru Lina f. Stenersen — «gamle fru Bruun», som levet helt til 1901, mens hennes mann døde alt i 1843.

Christopher Arnt var bare 5 år da moren som enke flyttet fra byen op til Hedmarken. Hun måtte selge smykker og sølvtøi for å få nok til livets ophold, og hjemmet var preget av stor sparsommelighet, — et moment som setter merke i hele B.'s senere

liv, også da hans økonomiske forhold blev rummeligere. Her er det første blivende karaktermerke som barndomsårene setter i ham for hele livet: det asketiske drag. Ikke så at han blev nogen gnier — tvertimot, men han var *av karakter* en motstander av overflod og unødighet i all livsførsel. Han kunde i dette — som i alt — bli fanatiker, men det var ikke av trangsyn, det var *i kraft* at han sparte.

11 år gammel kom han på latinskolen i Lillehammer. En oplevelse på denne skolen, en kamerats utskeielse, utløste hos ham en sterk moralsk lidenskap. Det var en formelig «vekkelse» i etisk forstand. Vi har her utgangspunktet for den linje som blev *hovedlinjen* i Bruuns liv, selv om der fra den også førte sidelinjer både til det nasjonale og til det kristelige. *Han begynte som moralist,* ikke av den teoretiske slags, men sterkt personlig gjennemglødet. Der kom derfor alt fra guttedagene et eget sammenbitt preg over hans sjeleliv, og han oplevet aldri *festen* ved å være ung. Dette preget siden mannen.

Da Bruun i 1856 var blitt student, flyttet familien tilbake til Kristiania. Morens formue, som i de vanskelige nedgangstider hadde været bundet i Mikkelsgården (Tostrupgården), blev nu løsgjort, og hennes hjem blev et åpent hus for venner. Men for B.'s indre liv var studenterårene ikke lette. Hans sterke moralske sans hadde ført ham inn i en sterk gjæring overfor kristendommen. Tvilen var ikke av filosofisk art, men av moralsk: Kunde kristendommen og de kristne stå sig overfor en absolutt moralsk dom? Kunde f. eks. Gud være rettferdig, når han hadde forutsett fortapelsen av så mange? Var ikke fritenkerne overlegne over de kristne i videnskabelig begeistring, nobel tenkemåte, i sans for samfundets opgaver? I anneneksamensåret grep også de naturvidenskabelige interesser ham. Han begynte likevel i 1857 å studere teologi. Det var Gisle Johnsons og Casparis tid. Av disse to følte Bruun sig ubetinget mest tiltrukket av Caspari, som virket på ham som et frigjort menneske. Det var Caspari som førte Bruun inn i begeistringen for det gamle testamentes moralske helteskikkelser, — den B. siden bragte videre til norske bondegutter. Johnson virket derimot trykkende på Bruun, og han priste siden Martensen, som hadde befriet ham fra Johnson. Den samme frigjørende virkning hadde også læsningen av Kierkegaard. Bruun følte det som «den rene vellyst å tumle med Kierkegaards paradokser mot å skulle svelge den johnsonske kavringgrøt». Men hos Kierkegaard fikk han også forøket

det drag av paradokslyst og trang til bundløs kritikk som lå i hans natur.

Alt i studenterdagene slog denne kritikk ut i opposisjon mot samtiden. Og når vi nevner ordet *opposisjon*, da har vi nevnt et hovedord i Bruuns hele liv. Det var psykologisk talt ikke av stahet eller motsigelseslyst at han opponerte. Det var av renlinjethet. Han var så redd halvhet hos sig selv at han stadig ønsket å renskures på sin sjel av det sannpapir som hård motstand altid var. Hans moralske brand krevde kamp og skydde det innelukkede. Han var redd allslags «flertall».

Derfor så han sig i studentertiden så arg på at teologene den gang ikke var med i studentersamfundets liv, dette blev av den johnsonske pietisme ansett for uverdig for vordende kirkens tjenere! Bruun kastet sig fra første stund av med iver inn i studentersamfundets liv — han forblev også et trofast og æret medlem av samfundet til sin død —, og han meldte sig der høsten 1860 som 4 års student med et foredrag til opgjør «Om de teologiske studenters forhold til Studentersamfundet». Det var ikke den eneste lanse han skulde komme til å bryte med sin egne! Som i de andre trekk vi har nevnt, åbenbarte det sig også her usedvanlig *tidlig* hos ham, det som skulde gi hans liv dets preg. (Foredraget blev imøtegått av stud. teol. F. W. Bugge (den senere biskop i Oslo): «teologene holdt sig borte ikke bare som kristne, men også som teologer, d. v. s. som sådanne der skal gå i kirkens tjeneste).

1862 var Bruun som nybagt teologisk kandidat med på studentertoget til Lund og Kjøbenhavn, og her — utenfor Norges grenser — møtte han hos grundtvigianerne i Danmark for første gang en friere menneskelighet og et videre folkelig syn enn det han kjente hjemmefra, og dette syn gikk fra da av inn som faste linjer i hans livsfølelse. Nettop disse momenter utviklet sig sterkt da familien høsten samme år bosatte sig i Rom. Her hadde de omgang bl. a. med Henrik Ibsen som B. alltid siden bevarte forbinnelse med [1]. Men frem for alt blev hans sinn fyldt av

---

[1]) Det er både riktig og uriktig å si at Bruun var modellen for Ibsens Brand. Det var ialfall ikke bare Bruun som var det. Presten *Lammers* i Skien og hans dramatiske brudd med statskirken har avgitt mange trekk. Viggo Ullmann har pekt på at Brandskikkelsen er Søren *Kierkegaards* filosofi i dramatisk form. *Ibsen* selv har antydet noget selvbiografisk i skikkelsen: «Brand er mig selv i mine beste øieblikke». — Men det er samtidig utenkelig at dikteren i de bestemmende år

stemningen i historiens by og av katakombernes vidnesbyrd om moralske enten-eller-karakterer på den kristne tros slagmark. Striden for idealene kom ham samtidig levende nær i det lille Grækenlands heroiske fedrelandskamp mot tyrkernes overmakt.

Bruun fikk utløp for sin således opsamlede ildfulle trang til å verge retten og ofre sig for den, da krigen brøt ut i 1864 mellem Danmark og Preussen-Østerrike. Da forlot han Rom for å bli med Danmark, «fuld av tanken paa det egte græske». Den 2. april 1864 stod han på Studentersamfundets kateter i Kristiania for å mane de norske akademici til å stille sig i de kjempendes rekker. Begynnelsen er typisk for B.: «Et menneske dør den aandelige død naar han sier idealet farvel. Han synker henimot sin moralske opløsning».

2.

Denne dramatiske episode, da kandidat Bruun, den krigsfrivillige, står op på samfundskatetret og opfordrer sine kamerater til å følge ham til dåd, åpenbarer på en egen måte tragikken i Bruuns liv og skjebne. Man skulde jo nu vente at hans hengivelse måtte smitte, — at han rev dem med sig og fikk følge. Men han kunde aldri la varmen i sig få lov å virke alene. Han skulde alltid refse på samme tid. Med iskolde stråler av spott og tuktelse slukket han selv den gnist han vilde blåse luen frem av. Det er moralisten i ham som forderver profeten.

F. M. Wallem, som var med dengang, opsummerer inntrykket fra kvellen i samfundet slik: «Hans strenge ord vakte harme hos mange, uvilje hos endnu flere, men taust bifald hos yderst få». — Blandt dem som var harme, var der en som også gav sine følelser luft i «Studenterblade». Han protesterer mot Bruuns «arrogance og skaanselsløse tilrettevisen og mod spotten over at ikke alle studenter vilde reise til Danmark» . . . Man hadde ventet «freidighed og kjækhed, udtalte varme følelser for danske brødre, opfordring til at kaste alle broer af», — men det blev noget annet: «Med spot og haan, ja halve skjældsord stod han og docerede paa kathederet».

Selv om denne artikkel ikke vilde blitt underskrevet av mange,

skulde ha kjent et så typisk Brand-menneske som Christopher *Bruun* uten at han fra ham også har hentet psykologiske trekk til sin entenellerprest. «Modell» er altså for sterkt, men *motiver* til Brand har Ibsen sikkert fått fra Bruun.

— så bittert ensidig som den var, — så belyser den allikevel godt den egentlige årsak til den virkning av foredraget som Wallem karakteriserte. Og den samme årsak voldte i virkeligheten så meget av tragikken også i Bruuns senere liv. Han kunde ikke finne den rette harmoni mellem det å elske og det å tukte. Han elsket! Han var en varm sjel. Men han kunde ikke gjennemgløde tukten med denne sin kjærlighet. Når han tuktet, fikk man inntrykk av *bare* hårdhet og pansret kulde. Skulde man holde av Christopher Bruun (altså ikke bare være betatt av ham eller beundre ham), så måtte man være kommet innenfor pansret og ha fornemmet hans hjerte, hans ydmyge, bedende hjerte. Og selv om man hadde oplevet dette, så kunde det holde hårdt å holde fast på denne erkjennelse når man blev stillet overfor den ubarmhjertige steilhet og stålkulden igjen. Jeg har selv oplevet det, oplevet å komme i en personlig dypt inngripende sak og prøvd å la hjertet tale åpent, — men møtt en fullstendig mattende tør avvisning fordi — som jeg mente — hans kjepphester ikke fikk plass for min vogn. Og jeg har fra menighetslemmer hørt de såreste klager over hvordan han kunde stikke endog i blødende sinn og være, som de sa, «grusom». Jeg kan forstå dem; men de misforstod likefult totalt Christopher Bruun. Her er hans tragedie. Jeg kan ikke se dens årsak anderledes enn i en usalig separasjon mellem kjærlighetens varme og karakterens kjølighet i ham; disse to som skulde avbalansert hverandre og gitt hverandre harmoni, de kunde ikke forsones. Tross all Bruuns fasthet og helstøpthet som karakter, er der derfor en ubalansert-het i hans *personlighet.*

Og jeg mener at hans optreden denne lørdag efter påske 1864 da han står med helteglorien om sig foran de norske studenter og vil rive dem med — og så går derifra som en ensom mann, denne aften gir noget av et paradigme på den kombinasjon av dåd og ensomhet som hele hans liv preges av. Husk 1905!

At skuffelsen fra samfundet tynget ham, er klart. Men der stod nye tyngsler foran ham. Og slik var det hele livet. Men han *stod* nettop best når mangt tynget og mange var imot. I så måte kan der være noget symbolsk ved det glimt vi nu får av ham da han går ut som frivillig og hadde en altfor stor oppakning på ryggen: en liten kropp med en uforholdsmessig bør å bære. Men rank og urokkelig!

Der er ellers ingen grunn til her å gå i detaljer angående hans deltagelse i krigen. Det var alt på slutten med den danske mot-

stand på Dybbøl da Bruun som menig i 10de regiments 1ste kompani marsjerte fra Als over Sønderborg bro op i skansene ved Dybbøl. Han udmerket sig her som frivillig forpost, og det har sikkert vært et av de få øieblikke da han var i harmoni med sig selv, da han stod der allerforrest mot fienden. Han hadde også et godt gevær, meget bedre enn de danske soldaters. Disse hadde nemlig gammeldagse bakladningsbørser, mens Bruun hadde med sig fra Norge et nytt Kongsberger bakladningsgevær. Men han fikk ikke lov å bruke det! Han skjøt jo meget lengere enn de andre. Og da hans kaptein fikk se dette, kom han farende og sa: «Hold op med det der! *De irriterer jo fienden!*»

Ak, — «irritere fienden», det var jo nettop Bruuns livsskjebne! Men der var ikke alltid nogen som kommanderte «hold op!»

Nu fikk han da også opleve det tilbaketog som var blitt uavvendelig. Med sitt kompani måtte han retirere først til Als, siden over til Fyen. Men slik å gå med ryggen til fienden, det passet ikke for Bruuns natur. Han var et frontmenneske. Den 8de august lot han sig derfor permittere og forlot den danske hær. (Han hadde stått som soldat fra 18de april). Han reiste nu igjen til Rom. Det er typisk for ham *hvordan* han reiste. Han tok ikke tog eller dilligense, — han vandret på sine ben gjennem hele Europa ned til den evige stad.

Kanskje var det skuffelsen og disharmonien han vilde prøve å gå av sig. For han var igjen bittert skuffet. Ikke først og fremst over nederlaget. Bruun brød sig aldri om nederlag i og for sig. Han tørstet aldri efter «seir». Men han var skuffet over det *moralske* stoff i hæren, over viljene og karakterene. Han var skuffet over den danske dannede verden. Det viste sig jo at de dannede for største delen hadde prøvd å holde sig borte fra soldaterinnsatsen for å overlate strabadser og risiko til bondeguttene. Men også disse siste skuffet ham. De var ærlige og muntre, men de gikk der og lot sig drive i krigen, der var ingen drift, ingen fedrelandsvilje i dem selv. De vilde «hjem til mutter og rollingene». *De visste ikke hvad et fedreland var.*

Her sprang nu frem et dobbelt problem for Bruun, som kom til å bli nerven i hele hans livsgjerning: på den ene side en slapp dannelse, på den annen side et godt bondestoff uten tildannelse. Programmet måtte bli: krig mot dannelsen, arbeide for å løfte bøndene.

Bruuns skuffelse under krigen blev således i høi grad fruktbar. Men ellers kan man ikke la være å se at han her som ellers

dømte virkeligheten på en egen virkelighetsfjern måte. Han kom med de idealer fra en frihetskrig som han hadde innsuget dels av historien og dels av å betragte på avstand den gresk-tyrkiske krig. Han var «fylt av det ekte greske». Mot disse idealer blev virkeligheten en stor skuffelse. Slik så Bruun igrunnen *alltid* virkeligheten i sine idealers lys. Han hadde vanskelig for å forstå virkeligheten ut fra dens egne forutsetninger. I dette la en styrke: han akkomoderte sig aldri efter forholdene, han var i rakeste motstrid med det franske ord om å forstå alt og tilgi alt. Han hverken forstod eller tilgav den ringeste smule når det skulde skje i strid med hans egne idealer og prinsipper. Men han kom også unødig *på tvers* av alt og alle.

3.

Nu var det *folkelærerens problem* som var dukket op i ham. Fra de danske soldatbønder gikk jo tanken til hans egne norske. Hvor var de idealer som kunde vekke den skjulte kraft i bondefolket? I samtidens kultur fant han dem så sandelig ikke. Ved å se nutidens kulturliv steg for Bruun *fortiden* op som dets dommer. Og det program som dannet sig hos ham gikk derfor i retning av å *gjenoplive det gamle og sterke.* Den ensomhet som han kjente i samtiden, fikk han ophevet ved å leve sig inn i fortiden. Det var fortiden som gav ham hans *samfund.* Bruun blev en fortidens kjempeskikkelse i sin samtid. Han blev ikke en mann som begynte i samtiden for å *utvikle den videre;* han vilde snarere bringe fortiden tilbake. I Hellas og i profetenes Jødeland fant han den forening av strenge idealer og plastisk, fri menneskelighet som han ellers savnet i samtid og kristenhet. Nutiden hadde enten en menneskelighet som blev til bløt og veik humanitet («dannelsen»), eller også en idealitet uten frihet («pietismen»). Med sitt syn kom B. til å kjenne sig uten forbundsfeller i sin tid, og han utvidet stadig sin opposition mot den. «Inderst inde er jeg imod alt, alt, som er oppe i tiden», skrev han 1870 til Hagbart Berner. Men i de gamle kraftkilder så han opvelde for fremtiden.

På hjemreisen fra utlandet 1867 fornyet han bekjentskapet med de grundtvigske kretse. Nu fikk han se de nyfødte folkehøiskoler, og så tok hans eget livsprogram praktisk form. Han drog hjem til Norge for på bondelandet å skape en ungdomsskole til gjenoplivelse av nasjonal og moralsk styrke. Han kom til Råmundgard i Sel og begynte skolen i 1867. Han kledte sig i vadmel og

gikk med national topplue. 1869 sluttet Kristoffer *Janson* sig til ham. B.'s indre var fremdeles i sterk gjæring, fyllt av tvil, med en sterk moralsk brand som det centrale. *Fedrelandskjærligheten og samvittigheten* var de to faste punkter han bygget sin skolegjerning på. Men efterhvert som han gjennem samvittigheten var ført til en fornyet tro på Gud, var der steget en ny skikkelse frem for ham som blev avgjørende for hans liv. «Da Jesus var blit mig tvilsom som Gud, men jeg til gjengjæld hadde opdaget ham som menneske, og han saa i sin stilfærdige majestæt holdt sit indtog mellem Sokrates og Platon og alle historiens store aander, da var det som alle de andre blegnet og alle stjerner bøiet sig der denne sol gik frem».

Med disse linjer — som kanskje er de herligste i Bruuns hele forfatterskap — holder Kristusmotivet sitt inntog i Bruuns livsdrama. Det var ikke nogen *lett* vei Bruun hadde til å finne Kristus. Men jeg har samtidiges vidnesbyrd for at det syn som han her kjempet sig frem til, blev avgjørende for manges frigjørelse i samtiden. Det var først sent at det brøt igjennem hos ham. Men nu har vi fått fatt i den fulle treklang i hans liv: det moralske, det nasjonale og det kristelige. Men først blandt disse står det moralske.

Det inntrykk Bruun gjorde på gudbrandsdalsguttene er så glimrende skildret av Andreas Austlid i artikkelen «Då han steig fram» (Kirke og Kultur 1920) at jeg her ikke skal gå i detaljer. Det var særlig helteidealet fra Israel som betok de unge. Søren Øvretveit sier: «Større heltar og hovdingar enn Abraham og Moses og Samuel og David hadde det visst ikkje levt på jordi . . . Bibelen vart ei ny bok for denne ungdomsflokken».

Det kan ingen tvil være om at Bruun i disse år utløste noget, frigjorde sine beste elever og preget og festnet dem for livet. Der var en åndelig atmosfære på denne skolen så sterk som den vel aldri har vært på nogen annen i Norden. Bruuns elever er, for dem som har lært dem å kjenne, monumentale vidnesbyrd om skapergjerningen han formidlet i dem.

Saken *kan* selvfølgelig også ses fra en annen side, — som når Kristoffer Jansson i sin senere kritiske stilling til Bruun uttaler at «Bruuns overlegne ånd øvet et, jeg hadde nær sagt eneveldig press både på lærere og elever. De truet med å bli lommeutgaver og leddedukker for ham». En slik risiko vil der imidletrid alltid være når svakere karakterer kommer i forbinnelse med en heros som Bruun. En lykke tror jeg det var at det nettop var *gud-*

brandsdøler som blev det materiale han særlig arbeidet i. Gjennem årene hadde hans skole ialt 1100 elever. Dertil kommer nu *lærerkursene* som blev holdt årlig ved skolen fra 1876 av. Man bruker i våre dage ofte å citere slagordet: skolen er læreren, skolens system er lærerpersonligheten. Sett ut fra et slikt ord har Bruuns gjerning for den norske barneskole vært mektig og varig. Vonheim var i ordets egentlige mening et «*brenn*punkt i Norges åndsliv». (Ordet er brukt av den fremragende svenske pedagog Anna Sandström).

Fra Gudbrandsdalen kom nu Bruun efter nogen års virke inn til hovedstaden for å slå et slag for sine idealer. Han gikk omkring på gatene i vadmel, med topplue og med lange lokker! Men var der nogen som lo, så blev de alvorlige nok da han gikk på kateteret.

Det var våren 1870 — i Bjørnsons annet i formannssemester i Studentersamfundet — at Bruun holdt sine foredrag i samfundets sal, de som *satte skjell i norsk kulturhistorie* og som siden utkom under den nu navnkundige tittel: «Folkelige grundtanker».

«Siden Wergelands dager har der ikke været et så sterkt gjærende liv i studenterverdenen» (Elling Holst). Hans tanker om sann dannelse og om en norsk skole på frigjort menneskelig og nasjonalt grunnlag og ikke minst om bondekulturens og bondesprogets verdier til en folkelig fornyelse, blev et virksomt salt i vår kulturelle og pedagogiske utvikling gjennem mer enn en menneskealder. (Foredragene blev gjentatt i revidert skikkelse 6 år senere og utkom i 1878, som særtrykk av søndagstillegget til Oplandenes Avis, Hamar, 8°, 396 sider; 2net oplag Kr.a 1878, 3dje 1898, 4de (Bergen) 1920).

Bruuns veltalenhet var allerede fra disse første tider av en ganske særegen slags. Ordene kom sent og stille, han stod undertiden taus og likesom lette innover i sig selv, og bar så ordene frem uten nogen ytre patos. At hans fengslet, kom ikke av at der var nogen esprit i fremførelsen, men derav at tilhørerne sat under inntrykket av en sterk virkelighet. Hvad Ernst Sars har sagt om folkelige grundtanker: «Man aapner boken og venter at finde en forfatter, men man møter en mand», gjelder også om Bruun som taler.

4.

Så kommer Bjørnson!

I 1871 var skolen flyttet til Gausdal og hadde der, fire år senere, ved bonden *Per Bø*'s hjelp fått sitt eget hus, *Vonheim.*

Her var det «brennpunktet» dannet sig. Her samlet Bruun efterhvert sin krets av medarbeidere; foruten Kristoffer Janson var det Fritz Hansen, brødrene *Skard*, Stefan *Frich* og Ingvar *Bøhn*.

Det var Bruun og denne kretsen som drog *Bjørnson* til Gausdal. I 1874 lot han Karl Seip, som dengang var hos Bruun, kjøpe Aulestad for sig. I 1875 flyttet han dit.

Dermed begynner det eiendommelige drama som utfoldet sig om konstellasjonen Bjørnson—Bruun, og hvis indirekte virkning i norsk åndshistorie ikke lar sig utmåle.

Det begynte i solskin. Fra begge sider møtte de to høvdingtyper hverandre med de største forventninger. B. B. var komplett betatt av Bruun. «Jeg tror han er den åndelig mægtigste i vort lann» (1873). Og efter de første samvær lød det om Bruun: «Han er dyp og mægtig».

Og fortryllelsen var ikke mindre hos den annen part. «Slik er en ung pike til mote når hun går mot sin elsker», tenke Bruun da han gikk B. B. til møtes på hans besøk på Vonheim. — Det er Halfdan Møller som fra Bruun selv har opbevart dette yndige billede [1]). For dem som kjente Bruun bare halvveis, vil et slikt trekk være næsten uforlikelig med det steile og lukkede og harde i ham. Men dette milde, elskelige og elskende var der alltid i Bruun. Han kunde være så vinnende, så ydmygt mottagende, så barnlig skinnende. Nettop derfor er det at også hans forhold til Bjørnson får det samme drag av tragedie som hans livs konstellasjoner hadde så mange av.

Når man nu ser tilbake på den ting at disse to naturer kom til å bo så tett op i hverandre, kan jo enhver fornemme at det måtte gå galt. Men de har ikke dengang hatt den ringeste fornemmelse av det selv. De var begge naivt renlinjede og romantiske personer, de forstod ikke at psykisk polare motsetninger kan skape en fruktbar spenning i atmosfæren så lenge de bare er på tilstrekkelig avstand av hverandre, men at det blir knall og fall når de kommer for tett innpå hverandre. Og tett var det så det forslog i den første tid. Det er den rene idyll, de rene hvetebrodsdage.

Men de var altfor forskjellige og begge to altfor ubendige i sin forskjellighet til at det kunde gå i lengden. Det var ekspansjon

---

[1]) Halfdan Møllers minner om Bruun blev trykt i Aftenposten 1920, nr. 362, 374, 386, 410. Når jeg i det følgende hente noget derfra, setter jeg til et (H. M.).

overfor konsentrasjon, det altfavnende overfor det fortettede. Bjørnson frodig og livshungrig kulturoptimist. Bruun mager og sammenbitt forsagende kulturfornekter. Bjørnson med rundt forlatende kjærlighet og forståelse, Bruun med moralistens ubarmhjertige enten-eller. Det var nærmest en *naturkatastrofe*, det som forestod, langt mer enn det var en religiøs motsetning som fikk utbrudd.

Alt i oktober 1875 begynte Bjørnson å finne det litt ensidig og snevert på Vonheim. Og i 1876 skriver han til Hegel: «Det religiøse pineri og asketiske liv virker trykkende. Det tiltaler mig ikke å leve blandt langhårede, rødskjeggede pietister og dydsapostler».

Bruun savnet enhver tilpasningsevne overfor en natur som Bjørnsons. Han blev irritert. Det er typisk at deres første alvorlige sammenstøt skrev sig fra en moralsk vurdering. Sogneprestembedet var ledig, og folkehøiskolekretsen vilde ha gamle *Wexelsen* til prest. Hans kandidatur blev motarbeidet av Gunvald *Blom.* Da så Wexelsen på grunn av dette ikke fikk kaldet, blev B. B. rasende og skrev et angrep på Blom som var rent ærerørig. Da rykket Bruun i marken. Vel hadde ingen sterkere enn han ønsket Wexelsen, men det var en umoralsk kampmåte å gjøre Blom til kjeltring fordi om han her hadde arbeidet imot Bruun-Bjørnsons ønsker. B. B. hadde ikke lov til slik framferd! — Så smalt skuddet fra Aulestad i et tilsvar fra B. B. til Bruun, hvor Bruun blev kalt *foreder.* Bruun svarte ikke offentlig, men skrev privat til B. B. og bad ham om å ta dette ord tilbake. Nei. — Så samtalte de om saken. Samme resultat. — Det gikk lang tid før det igjen blev nogenlunde godt mellem dem. (H. M.).

Den episode som førte til det endelige brudd mellem de to, har Bjørnson mange år senere gitt en fremstilling av i et brev til den danske prost Henry Larsen, datert Aulestad 7/7 1899. Bruun hadde om kvellen lest dikterverk høit, og også Grundtvigs omsetning av Kædmon-kvadet:

«I kveld blev der banket på Helvedets port».

Her lar forfatteren Eva i dødsriket bekjenne sin brøde for Kristus med innerlig anger. Hun får da sin synd tilgitt av Kristus og stiger med ham op til frelserens rike. — I brevet forteller nu Bjørnson:

«Søndagskvelden efter fortalte han os, at mange havde taget Forargelse af, at Eva fik Syndsforladelse.

Bruun gav disse halvt Medhold.

Næste Søndagskveld fortalte han atter, at de samme var ikke tilfredse med hans Forklaring fra sidst, og nu gav han endnu mere efter.

Dette oprørte mig. En Gud, som krævde evig Straf, var naturligvis ikke engang saapas som et retskaffent Menneske.

Saa brød min Tvil op om Helvedet i det hele. Det endte med, at jeg i den Forestilling gjenfandt gamle grusomme Hevntanker, uværdige Menneskers Tænkesæt i det hele.

Dette var første Steg paa en Vei, som førte længer frem — til Menneskeværdighed og Godhed, til Slegtslovene og Moralen som deres Udtryk. De ser, at Kædmons herlige Kvæde deri ingen Del har. Ialfald ingen anden end at aabenbare for mig Dogmelærens dybe Brøst og Følgerne af disse i vort Sjælsliv.»

I et brev (til den samme prost Larsen, datert $^{16}/_{7}$ 1910) har Bruun i hovedsaken bekreftet Bjørnsons fremstilling.

«Hvad jeg med full sikkerhet husker, er at jeg den siste aften talte om Jesu gjenkomst til dom. Jeg leste da op hans egne ord derom i Matteus 25. For ikke alt for meget å opirre B. B., talte jeg så kort som mulig om dem «på den venstre side». Men slutningen af mit foredrag lød ordlydende så: «Og de skal gå hen, disse til den evige pine, men de retferdige til det evige liv — den *evige pine*, det *evige liv*». — Da blev B. B. rasende».

— Det er, såvidt jeg skjønner, ganske uriktig å si at denne episode var årsaken til Bjørnsons brudd med kristendommen, og at Bruun altså skulde ha den direkte skyld for dette i Nordens hele åndshistorie så veldig virkende «frafall». Hvis man imidlertid ønsker å klarne saken ved en hypotese, så kan man nok si at *hvis Bjørnson* hadde møtt en annen natur enn Bruuns, møtt kristendommen i en menneskelig form, mere avpasset til å formidle en *utvikling* hos Bjørnson, istedetfor å forårsake et *brudd*, så *kunde* det hele gått annerledes.

Man må huske at B. B. var i en gjæringstid. «Der var sprunget nye livskilder» i ham, sier han selv. Han hadde fått øie på den moderne, fritenkerske naturvidenskap og suget den inn med det samme naive barnesinn som inntil da hadde levet i fars kristentro. For det må man heller ikke overse, at Bjørnsons barnetro var i både god og dårlig forstand helt naiv. Bruun sier om den: «Hans sjeldent utpregede, barnlige forsynstro, — riktig tiltalende var den. Synd og nåde var det jo svakere med. Han kunde tale

om anger, men nar det kom til stykket, blev det til dette: «Nei, du, det ligger ikke for mig det der!»» (H. M.).

Her er derfor så mange slags forutsetninger i selve situasjonen, at Bruun ikke kan kalles *årsak*, i høiden *foranledning*. Bjørnson skal selv ha sagt at Christopher Bruun har mer skyld enn nogen annen i at han blev fritenker. (O. L. Kirkeberg). Og blandt dem som stod hos i den hårde strid, var der dem som mente at hvis Bruun bare hadde villet være mindre hård og ikke hadde gatt så vidt, så vilde det løpet annerledes av med B. B. (Dette mente f. eks. Ole Alm). Ingvar Bøhn bemerket til dette at «B. B. gikk jo omkring og likefrem agiterte mot Bruun og hele skolen, undergravet stillingen for den i bygden».

Og her har han sikkert rørt ved det riktige: de var menneskelig, efter sine naturanlegg kommet på kant med hverandre, de to stormenn. Det var mere psykologisk og moralsk betinget at de tørnet sammen enn det var religiøst-dogmatisk.

Om selve det dogmatiske punkt, helvedesstraffene, sier også Bruun at det ikke var noget nytt for B. B. å komme i opposisjon til *denne* lære. «Jeg har aldri trodd på den evige fortapelse, — og det gjorde ikke far heller!», hadde B. B. sagt. (Er ikke denne siste tilføielse herlig til belysning av det evige barn i Bjørnson, og av hans tradisjonshjerte?).

Så kom de da for alltid bort fra hverandre. Men med avstanden øket tiltrekningskraften igjen, selv om de nu stod på hver sin side, næsten i alle ting, og ikke kunde ha noget samkvem. Men et lite trekk viser hjertelaget i dem: Lenge efter bruddet kom B. B. til Lillehammer for å holde foredrag. Bruun satt blandt tilhørerne. Da Bjørnson breid og mæktig kom opover salen og fikk øie på Bruun, kom han rent uimotståelig bort til ham med utstrakt hånd og sa: «Ær du dær, min kjære væn, la mig trykke din hånd, det ær så længe siden!» (H. M.).

Det var kjærlighetstrangen og moralismen som tørnet sammen i disse to; sikkert er at de begge elsket.

5.

Så var Bruun blitt ensom endnu en gang. Men han stod i sitt livs største kampkraft og han var som et uvær over all usannhet og uhumskhet hvor han enn fant den, i kirke eller i kultur.

Da han i årene 1884—89 ga ut 14dages-skriftet «For frisindet christendom», skrev han omtrent alt selv og kjempet med front

til alle sider. Overfor kulturen refset han fjernelsen fra dens grunnlag, det personlige arbeide, og den moralske utskeielse. Karakteristisk er i så måte hans artikkel 1886: «Den dannede lidderlighet» i anledning av Hans Jægers «Fra Kristiania-Bohêmen». — Overfor kirken refset han dens tankeslapphet og ufolkelighet, og overfor pietismen dens mangel på moralsk helstøpthet og dens småskårne dømmesyke. B.'s hensynsløse kamp for rene linjer slik som han så dem, var forøvrig på kirkelig område alt trådt frem ved striden 1881 omkring hans lille skrift «Om christensamfundets synder», som han først hadde holdt som foredrag aaret før i Studentersamfundet. Han talte f. ex. her sterkt imot lovparagrafen om at «kongen ikke kan lastes». Kongen skulde netop høre sandheten! Bruun nævnte med foragt at slike konger som Kristian den 4de, Kristian den 7de og Karl den 15de var gjort til kirkens øverste herrer. «Det roper til himlen, det lugter raaddent av hele Kristi kirke. Man kan ikke støte ut offentlige fruentimmer, naar den offentlige biskop er av samme slags».

Av teologi har Bruun bare utgitt det lille skrift «Om Jesus som menneske» (1897, 2 opl. 1898), men dette øvet en mektig og varig virkning. Hovedsynspunktet finnes i den linje: «Man stirrer saa længe paa det «Guds lam», at man glemmer at han like saa vel var «løven i Juda»». Denne bok har kanskje mer enn noget annet bidradd til å redde den Johnsonske prestevekkelse fra religiøs feminisme. Mange av våre mest helstøpte prester, kjente og ukjente, fant her, og hos Christopher Bruun i det hele, den forening av fasthet og frigjorthet som blev bestemmende for deres livstype.

Det var en selvfølge at Bruun ut fra sine folkelige grunntanker var målmann. Alt i 1866 hadde han ført sprogstriden inn i det store ordskifte ved de foredrag som han dette år sammen med H. E. Berner holdt i Studentersamfundet om «Målstrevets berettigelse og betydning» (utgitt som brochure samme år). Det var Bruun som fikk gjort *Jåbæk* til målmann. Av hensyn til «nytten» og økonomien var Jåbæk av den mening at likesom det vilde være bra å ha få myntsorter i verden, så også få sprog; vi norske vilde spare meget ved å bruke dansk. — Men efter å ha hørt Bruuns foredrag i 1870 var Jåbæk omvendt. «Det er et av de sterkeste vidnesbyrd om makten hos Christopher Bruun», sier Halvdan Koht, «at han kunde rive denne seige bondematerialisten med sig».

Gjennem skrift og tale fektet Bruun hele sitt liv for målsaken,

uten at han dog blev nogen fører i målfylkingen. Han talte aldri selv målet, men han førte et friskt og naturlig sprog med mange djerve vendinger. Hvad selve ordbruket angår, så falt det ham naturlig, også i prekenen, å anvende a-former (som «det bærer ut i svarte *natta*»), og han var især lett kjennelig ved en folkelig vokalbetoning av enkelte ord. (Han sa f. eks. at et menneske var «*løkkelig*» og at vi hadde et langt «*støkke*» å gå). Bruun bidrog siden som predikant i vesentlig grad til en fornyelse av prekensproget, fordi han i det hele brukte ord som der hang virkelighet ved og skydde hele det geistlige spesialsprog.

At Bruun kom til å gå inn i venstre-partiet hadde ikke litet sin grunn i den samme trang som hadde ført ham til som eneste teolog å ta del i det forkjetrede studentersamfund. Nu var høire blitt «kristendommens parti», og dette oprørte Bruun. Han fant dessuten hos venstrepartiet tilslutning for mange av de reformkrav overfor samfundet som for ham nettop var uundgaaelige konsekvenser av sand kristendom. At han i 1885 støttet dem som vilde nekte Alexander Kielland diktergasje, var igjen en følge av hans steile moralisme, og denne begivenhet førte ham så fra venstre over i det nydannede moderate parti. Her kom han i en meget vanskelig stilling ved den såkalte Oftedal-sak hvor partiets valgtaktiske hensyn krevet hans taushet angående forsyndelsene. (1891). B.'s natur var ellers ikke egnet for deltagelse i noget parti. Han dannet helst et parti for sig selv. Slik kom det til å gå for ham i 1905.

I årene før 1905 hadde Christopher Bruun vært fullstendig besatt av «faren fra Russland». Han foretok endog en reise rundt i landet og talte om dette emne. Jeg hørte ham en søndag ute på en av Jærens lyngheier ved et stort ungdomsstevne. Det inntrykk som den dag idag sitter igjen i mig, gjelder imidlertid ikke saken, men mannen. Jeg tror jeg må forme det slik at han virket på ens karakter, han opdrog en, mens han talte. Det kunde være det samme hvad det var om. Og det var i alle fall ikke dette at *siktet* på nogen pedagogisk virkning. Men *vi oplevde en karakterkraft på oss* mens han stod der. Selve talen om Russland slog ikke stort an, hverken ved denne leilighet eller i folkemeningen stort sett. Desto ivrigere blev Bruun. Han var nu den ensomme røst som hadde profetens vekkergjerning overfor det slumrende folk. Nu var Russland for Norge hvad Tyrkiet hadde vært for Grekenland. Prøissen for Sønderjylland. Nu måtte han redde Norge.

I denne stemning møtte han 1905. Som gammel venstremann var han jo fullstendig med på notene så lenge det gjaldt lempelig revisjon av unionsakten. Den eningsbølge som gikk over landet efter nyttår 1905 omkring den svenske krenkelse i konsulatsaken (de Boströmske lydrikepunkter) fant han berettiget og god.

Men det som skjedde den 7. juni hensatte ham dels i moralsk oprør, dels i politisk redsel. Brøt vi med Sverige, stod vi alene overfor Russland! Det var tankeløshetens politikk å opløse unionen! Men fremfor alt var 7. juni-linjen en moralsk forkastelig fremgangsmåte. Den representerte *uretten*. Det samme moralske rettferdighetskrav som nogen år tidligere hadde ført ham til skånselsløst å laste kongelige synder, drev ham nu til å hevde at «*selv* en konge har rettigheter».

Bruun leste pinsedag 1905 op den norske regjerings kunngjørelse og forrettet bønnen for fedrelandet. Men han tok først det forbehold at han for sitt vedkommende først og fremst måtte be Herren tilgi den urett som var gjort. Og han tillyste en bibellesning i kirken hvor han vilde tale mer utførlig om dette.

Hans optreden denne pinsedag vakte en dyp forstemning hos tilhørerne og blev straks rapportert til regjeringen. Bruun måtte avgi forklaring, men han fikk ingen «reprimande». Derimot forbød regjeringen at han brukte kirken til den tillyste «bibellesning», og da Bruun her stod på sin rett til så meget han vilde å holde bibellesninger i sin egen kirke, blev der nedlagt offisielt forbud og politiet fikk ordre om å la kirken stenge [1]).

Ikke bedre gikk det ham da han vilde bruke pennen. I sitt eget tidsskrift kom han ikke til orde. Da hans artikkel om saken kom til trykkeriet, blev den båret ned til disponent Bøhn, fordi setteren og faktor syntes det var risikabelt å sette den op. Disponenten reiste ut til Klaveness, og han måtte så til Bruun og levere ham artikkelen tilbake. Bruun vilde da gi ut et flyveskrift. Men ingen boktrykker vilde sette det. Han fikk det satt i Danmark, men da det kom herop, vilde bokhandlerne ikke selge det. Han lot da selv 1000 ekspl. dele om i husene. («Til det norske folk», trykt hos C. O. Petersen, København).

Den mann som sterkere enn nogen hadde elsket friheten og opelsket den norske nasjonalfølelse, den mann som hadde villet

---

[1]) Da vi nu er rukket så langt at 1905 skal ha sin historie skrevet, og da Bruuns stilling dennegang også prinsipielt er av interesse, skal vi i næste hefte offentliggjøre alle dokumenter i denne affære.

ofret sitt liv for nasjonal selvstendighet — han blev stående alene mot strømmen i 1905!

Bedømmelsen av Bruuns holdning er vel blitt mildere med årene, og vil bli det alt mer som man ser hvorledes hans ensidighet i 1905 stod i sammenheng med hans hele karakter og livssyn, og også eftersom nordmenn kan se mer uhildet på de historiske begivenheter dengang. Men i selve årets oplevelse virket Bruuns holdning vel nærmest uhyggelig.

6.

For å kunne følge Bruuns stilling i politikken helt frem, kom vi til å overskride vannskillet i hans liv uten å markere det. Grensetallet er året 1893 da han sluttet med folkehøiskolen på Vonheim og flyttet til Oslo.

Fra 1867 til 1893, altså et kvart århundrede var han skolemann. Fra 1893 til 1918, altså igjen et kvart århundrede, var han ved Johanneskirken. Det var ikke nogen annen Christopher Bruun som man møtte i denne siste livshalvdel. Men det er i den første periode at han er den skapende og veldige; det er i denne tid historien må opsøke ham for å forstå hans stilling i norsk og dansk åndsliv.

Alt da jeg blev student og vi unge møtte ham i Studentersamfundet, hvor han var æresmedlem og en forbløffende trofast lørdagsgjest, blev det sagt om ham at «av den gamle Samson er kun lokkene tilbake». Dette var nu, på studentervis, alt for krasst og slett ikke sant. Men *noget* var der i det. De merket det, adskillige av den yngre danske generasjon som kom her op til Norge og først og fremst spurte efter å få treffe Christopher Bruun, deres ungdoms sagnomkranste helt. Fikk de hilse på ham, oplevde de et vonbrot. De kunde ikke forstå at den mann, de nu traff, var århundrerets St. Georgskikkelse. — Dette skrev sig forresten meget fra den ting at Bruun slett ikke kunde utfolde sig, når nogen kom for å se på ham som på en merkelighet. Han kunde ikke komme i stemning på bestilling eller for å åbenbare sitt vesen. Derfor gikk det så galt alt i 1870 da han og Grundtvig satt overfor hverandre en formiddag i Kjøbenhavn. Bruun tidde, og Grundtvig gikk i baklås, de var gjensidig herlig skuffet over hverandre. Derfor kan det godt hende at Bruun er blitt uopdaget av mange som kom til ham utenfra.

Men der skulde unektelig mer til å opdage ham i de senere år. *Noget* var der vel som var gått istykker for ham også, da

han måtte opgi skolen og søke sig over i den av ham og hans flokk tidligere så foraktede statskirke.

Så lenge han hadde skolen, var han en åndelig fører for all høiskolens flyking. Ikke *føreren* — for han var ikke parlamentarisk nok til å være leder. Mens andsfaderen var han, Moses på bjerget. De nede i dalen så veldig op til ham. Tildels gjorde han likefrem tjeneste som orakel. Denne hedersplass beholdt han til sin død, — den blev mer og mer av *heders*plass eftersom en ny generasjon vokste op og i Bruun så fortidens herlighet inkorporeret.

Det skal ikke i denne forbinnelse være glemt at Bruun er fader også for hele den bevegelse som nu samler sig i det frilynde ungdomsarbeide. Dels ved direkte påstøt fra Bruun selv, dels gjennem initiativ fra de elever han sendte ut, kom de første *ungdomslag* istand, først i Gudbrandsdalen, siden i hele landet. (Nu: «Noregs Ungdomslag»). Det har vært litet aktet på dette; men Ivar Blekastad — den stauteste Bruunelev av de gjenlevende, nylig fylt 70 år under dalens heder — sier med rene ord om Bruun og ungdomslagene: «Det er han, heile rørsla skriv seg frå».

Her er vi ved et av de punkter hvor en ser groren efter Bruun, selv hvor tiden bare gav inntrykk av ruin og opgitt bo.

Slik var jo tilsist billedet av Vonheim. Når jeg spør de gamle døle-elevene om hvorfor Vonheim måtte gå inn, så får jeg forskjellige svar. Der har sikkert både vært årsaker som lå dypere og slike som lå like i overflaten; blant disse siste var visst også den at det ikke var godt å holde full rede i forholdet mellem de unge gutter og de unge jenter da der blev felles-skole og der ikke var noget ordnet internat. Bruun var jo ikke skapt til oppasser, han var ikke smidig nok og småøiet nok til det. Så blev foreldrene litt engstelige for å sende barna til skolen. Men det var de mer langsomtvirkende årsaker som i virkeligheten avgjorde skolens skjebne. Der var hele tiden vanskeligheter nok. De var lettere å overvinne så lenge alt var nytt og spennende og hett. Men i det lange hverdagsløp blev de for overveldende. Det var ikke lett evindelig å kjempe mot 3 stormakter: *dannelsens hån,* — *politikernes uvilje* og *bøndernes seighet.* Disse makter slog sig sammen mot Bruun og Vonheim. Legg så dertil de vanskeligheter som Bruun selv skapte sig ved sitt eget naturell! Og glem heller ikke at han virkelig holdt det gående i 25 år. Skal en slik skole gå i lengden, må den bli en *institusjon.* Så lenge den skal

bæres av en eneste personlig innsats, blir det uråd i lengden. Og Bruun var ikke elastisk nok, han hadde ikke avveksling, han var ikke selvfornyende. Begrensningen som hadde vært hans styrke, blev for skolen i det lange løp en svakhet. Det makeløse er at han stod i så lenge som han gjorde!

Så skulde han da gå over til å ete statens brød. Men dette hadde i hele idealistflokken hans vært ansett som det forsmedeligste av alt. Da Ole Alm brøt med denne frihetsmaksime og tok post i *amtsskolen*, den forhånede *statens* ungdomsskoleform, så blev han fullstendig exkommunisert, sett på næsten som en slags forreder. Man kan tenke sig hvordan det da måtte virke på mange, da Bruun selv ikke lenge efter tok statslønn. «Jeg glemmer aldri *det forferdende inntrykk* av dette», sier en av de gamle elevene.

Blandt de makter som ødela skolen for ham, er det vel aller merkeligst at vi treffer *bøndene*. Men det er allikevel forklarlig. Ikke bare ut fra bøndenes egen karakter, men også ut fra Bruuns forhold til dem. Husk, det var i romantikkens år han valgte bøndene til sitt miljø. Han sier selv at han *trodde* på bøndene. Ordet er riktig, for han *kjente* dem ikke da han gikk til dem. Ut fra sin tro på dem, «elsket» han dem. I de berømte foredrag i Studentersamfundet 1870 sier han: «Er det noget jeg går videre i enn alle hos oss, så er det vel i kjærligheten og troen på Norges bønder». Motsetningen vor dannelse (latinskole) og by-civilisasjon. Bonden var for ham en idealskikkelse — som han selv har sagt det i 1885: «Bøndene har jeg elsket fra min ungdom av, elsket dem med all den kjærlighet som kan vokse op under innflytelse av Wergelands, Welhavens, Østgårds, Asbjørnsens og Bjørnsons diktning». — Efter innledningen venter man jo noget annet, omtrent så: all den kjærlighet som vokser op av *samliv*, — men istedetfor samliv med får vi «diktning om». Og dette er typisk for idealisten og romantikeren Bruun. Han fikk siden lære hårdt av virkeligheten. Men det skal sies til hans ros, at han sviktet ikke likevel troen på at i Norges bondefolk var der en *marg* som var og er og blir folkestyrkens ryggrad. Og *nu* vil sikkert bøndene erkjenne hvad han har betydd for dem.

7.

Som prest kom nu Bruun mer midt op i det kirkelige. (Han blev 8/6 1893 res.kap. ved Johanneskirken i Oslo, fra 9/2 1898 sogneprest der. Avskjedspreken 1/9 1918). Nye impulser eller ideer bragte han ikke til kirkens liv. Han deltok imidlertid i alle

større kirkelige møter, hvor man gjerne betraktet ham som en der måtte få ride sine egne kjepphester, men han blev alltid respektert som den mann han var. Særlig var det «pietistene» det gikk ut over. Han kunde absolutt ikke tale uten å angripe dem. De hadde ansvaret for alt galt!

Det underlige er bare at han vel aldri selv hadde noget annet *kristen*syn enn pietismens. Hans *kultur*syn var et ganske annet enn dens. Men nogen gjennemarbeidet, enn si gjennem*tenkt* annen form for kristentro skapte han sig ikke. Bjørnson var ikke lenge om å opdage det. «Du er nu igrunnen pietist, du!», sa han engang til Bruun på Aulestad. «Ja», svarte Bruun, «de sier for et gammelt ord, at den smaken som kommer først i kroppen, henger lengst i».

Første gang — det var alt på skolebenken i Lillehammer. Religionslæreren hans, adjunkt Rønneberg, øvet en sterk innflytelse på sine elever, og der var en slags vekkelse på skolen. Denne religiøsitet levet i Bruun hele tiden. Han *supplerte* den med et nytt kultursyn, men han *formælet* aldri disse to makter. At han kom til å stå så bittert overfor pietistene skyltes aldri kristelig motsetning. Det var den menneskelige innsnevrethet han ikke tålte. Gisle Johnsons vekkelse var ham for mørk, den bestod for meget i syndeklager. «Hvem har nogen sinne hørt Johnson således juble over frelsen som han kunde klage over synden?» I Caspari fant han et «frigjort menneske»; Gisle Johnson var ikke frigjort, syntes han. Men hans natur krevde *avgjorthet* i alt, også i det kristelige. Han var paradoksets mann. Og han var ydmygg og sønderknust i sin ånd overfor Gud. Han levde i motsetningen synd—nåde. Bare at dette for ham var en kjempende livsform, ikke en avslappelse. Fordi han syntes å merke noget slikt i vekkelsen, lot han basunen gi varselsstøt: «Det lukter lik i kirken». Men i sitt hjerteforhold til Gud var han en velsignet pietist.

Den første smak blev imidlertid avgjørende for den *siste*. Bruun gikk mer og mer over til «kirkefolket», — et ord som for bare 10 år siden betød noget annet enn nu, nemlig nærmest indremisjonen eller pietismens folk. Til dem overleverte han sitt siste offentlige innlegg, som var et ganske overordentlig bittert, næsten uhyggelig angrep på alt frisinnet teologi. (Luthersk kirketidende 1920).

Ellers var Bruun ikke *dogmatiker*. Han var en livskampens mann. Linjen i hans tidsskrift «For frisindet Christendom» hadde ikke vært dogmatisk eller teologisk frisinn. Det var *kultur*frisinn han kjempet for. Når «For Kirke og Kultur», som Bruun i

1894 startet sammen med Klaveness, kom til også å bli et organ for en mer vidsynt teologi, så var dette medutgiverens skyld, og det kom sterkest frem de senere år av fellesskapet, da Bruun betød minst i redaksjonen. I begynnelsen hadde det vært Bruuns personlighet og ideer som sterkest preget tidsskriftet. Efterhånden, og især efter 1905, tråtte han nu i bakgrunnen og gled ut i 1908.

De gamle frihetsidealer i Bruun følte sig tiltalt av den bevegelse som var sterk i nogen år efter 1907 omkring den «Fri folkekirke». Her viste han, som vanlig, sin tro også i sine gjerninger og donerte en kapital til denne påtenkte organisasjon. Bankboken lå hos Gustav Jensen i Kristiania stiftsprostis jernskap. Da så tanken efter nogen år gled ut av aktualitetens verden, gikk han ned og hentet bankboken og overførte nu kapitalen til fremme av en annen av sine yndlingsideer: et institutt for prestelærlinger på hans jordeiendom i Gausdal. Her skulde teologene lære å pløie jorden samtidig med at de dyrket videnskapen. — Hvordan det nu er med kapitalen, er vel uvisst, men på denne bankboken innestod der en sum av *idealitet* som er uforgjengelig.

Bruuns største gjernnig i det kvart århundrede som han var prest i hovedstaden, var hans prekener. Han var aldri moteprest, men hadde en trofast og særpreget liten tilhørerskare, mest av intellektuelle unge og andre som stod kjempende og tvilende overfor tro og moral. Det var underlig å høre ham. Han preket ikke en fortløpende tankegang. Han stod og smidde i Vår Herres verksted. Og med ett, når det forekom ham at hans jern blev kolde, kunde han bryte brått av for å legge dem inn i varmen. Da bad han, ofte lenge og innerlig, og så gikk han over til prekenen igjen. Stortaler var han ikke. Han talte sent og tenkte aldri på å holde folk fangen med ordstrømmen. Av og til kunde han stoppe lenge og bare stå og se på tilhørerne.

Sven Moren har ypperlig skildret taleren Bruun — vel nærmest fra ungdomslagsstevner, men det passer godt også på predikanten, — Bruun var jo alltid sig selv lik hvor han så var:

«Orda kom stilt og seinvore. Han leitte dei fram. Han lydde liksom innetter i seg sjølv og bar dei stilt og audmjukt fram: men dei vann i styrke etter kvart og vart trygge og myndige. Dette var ingen *tale*, såleis som eg hadde venta det frå ein folkehøgskulemann og *stridsmann*. Men dei endeframme orda smaug seg inn på meg på ein reint serskilt måte».

8.

Man kan tegne Bruuns liv i en rekke av skuffelser og tapte innsatser: besvikelsen ved krigen 1864, det nedlagte Vonheim, et omsomt felttog om russerfaren, et ensomt 1905, et skuffet folkekirkehåp, — og videre i stort og smått. Skal vi så si: *mislykket?*

Aldri synes det mig klarere enn overfor et slikt spørsmål overfor Christopher Bruun, at det største er mannen og det minste er fremgangen. Han så det sikkert også selv. Hans eneste ergjerrighet var — i plan med hele hans moralske livslinje — en etisk ergjerrighet. Han har i sin manndoms tid uttrykt den slik: «Det forekom mig som om også jeg bar på planen til et kunstverk, blott til et eneste, men det vilde jeg også forme uforgjengelig som i malm: mitt livs kunstverk».

Når vi svarer ja til at dette nådde han helt og fullt — da har vi svaret på spørsmålet om det mislykkede.

Man kan si at der var mange feil, men intet *svikt* i ham. Tragedien i det rent *utvortes* hadde sin årsak i at han var mer sterk enn han var rik. Som Bjørnson (ifølge Begtrup) skal ha sagt det engang: «Han er for stor en karakter for sin begavelse». — De virkelig mislykkede liv er de som har det omvendt!

Den underlige blanding i B.'s personlighet av det hårde og det hjertemilde har Bjørnson karakterisert slik: «Han er en nobel, høilagt mand, en kraftfuld, dypt rationel vilje, hvis livsluft er opposisjon. Hans væsens bedste del utfolder sig, naar han staar som en mot mange, — naar han i store linjer drager op, hvad hvad han tror er sandt, og lader staa til! Hans sjæl er et streif av blegt alvor i vor middelmaadige dagligdagstid (den religiøse med), og av lyttende elskværdighet i aandslag. Hans opgave er krig, arvet krig, mot æstetisk letsind og materiel sløvhet til den ene side, og mot kongelig regulert aandsforvirring til den anden».

B. kvitterte for denne karakteristikk med å innrømme at han ganske riktig hadde sin plass i «en krydsild mellem fritenkere og teologer». Her stod han i sine beste år sterkt og ensomt. At en natur som hans ikke kunde danne skole er selvsagt. Hans største innsats er den innflytelse som hans saltede tale og optreden har hatt på en stor rekke av de prester, bønder, skolefolk og politikere som kom under innflydelse av hans personlighet. Han har preget langt fler og seiret langt mer enn han selv kunde se og nogen kan vite.

Hans profil står klarest for mig når jeg ser ham på gravbakken ved barnas båre. I sitt lykkelige ekteskap hadde Bruun 8 barn,

men de 5 av dem døde i den beste ungdom med få års mellemrum efter at Bruuns var kommet til byen. Han talte selv ved alle barnas begravelser. Den som har sett ham stå grepet, men fast på gravbakke efter gravbakke, hvor så meget av hans kjærlighet blev senket ned, han glemmer aldri Bruun. Hvad er Dybbøl mot dette? Som han stod der med muldskuffen i sin hånd, var det som om den ikke var forgjengelighetens symbol, men et himlens håndtak. Ser vi ham slik, så forstår vi at den seirende er den som kan se alt senkes og synke, men selv stiger. I denne profilen der på gravkanten har to slektledd i Norge sett linjen av det idealt mandig-kristelige. «Vi så op til ham som til det største av alt stort», vidner Vonheimveteranen Stefan Frich ved Bruuns død.

Eivind Berggrav.

[*Litteratur-henvisninger* for interesserte: Halvorsens forfatterleksikon. — Festskrift til C. B., utgjeve av Høgskulebladet 1909. — A. Uhrskov: C. B., Kb.havn 1916 (eneste foreliggende biografi). — I Kirke og Kultur 1920: nekrolog av J. Gleditsch, og artikkel av A. Austlid: Då han steig fram. — Kristendom og norskdom, festskrift til C. B., utgjevi med studnad av norsk ungdom. Oslo 1919. — Ellers spredte trekk i bøker om den nordiske folkehøiskole (Schrøders danske, Stauris norske), i memoarer fra samtidige (Arvesens, Jansons især), i brevsamlinger (fremforalt Bjørnsons), og i F. B. Wallem: Studentersamfundets historie. Halfdan Møllers erindringer i Aftp. er opgitt foran. Også andre aviser er benyttet. Bruuns egne, særskilt utgivne skrifter er ikke mange. De finnes nevnt i Norsk Bokfortegnelse. Tidskriftsartikler i hans to tidskrifter.]

ET BIBELSYN

Gustav Brøndsted, Historisk Bibelsyn. Haase & Søn, København. 1925. 171 sider 8⁰.

Denne boken skulde egentlig vært anmeldt av en systematiker eller religionsfilosof. Den omfatter to slags stoff: p. d. e. s. en fremstilling av et historisk bibelsyn og de fakta som nøder til å anlegge et slikt syn og de videnskapelige opgaver det stiller og de metoder det krever for å gjennemføres (kap. I, III og IV), og p. d. a. en mere filosofisk begrunnelse av det erkjennelsesteoretiske helhetssyn på tilværet som gir rett til å anlegge et bibelsyn som på samme tid er videnskapelig-historisk og religiøst-*åpenbarings*historisk (kap. II). Det sist nevnte avsnittet er det omfangsrikeste, og tillike det som gir boken en annen karakter enn en rent populær fremstilling.

Forf. tar sitt utgangspunkt i det overleverte bibelsyn (bibelen = Guds ord) og viser hvilken religiøs vurdering av bibelen det er uttrykk for og hvilke virkelighetsoplevelser det bygger på og vil verne om. Så viser han hvordan det engang i teologien og enda den dag i dag i den populære teori er blitt utformet og igrunnen forvrengt til en teori om den bokstavelige inspirasjon og den absolutte sannhet av hvert bibelord, en teori som kirken har overtatt fra de jødiske skriftlærde og som opr. bare gjaldt det gamle testament. Men så peker han på at hele den moderne historieforsknings syn og metode fører til motstrid mot denne teorien, nevner så de erkjennelsesmessige fakta som gjør det umulig å fastholde den overleverte teori. Idet nu historievidenskapen har vært ledet av et helt materielt-evolusjonistisk grunnsyn og ikke har kunnet anerkjenne annen forklaring enn den som helt igjennem gjør alvår av den naturlige årsakslov, er det kommet til en konflikt mellem videnskapen og religionen, hvor selv den konservative teologi har gått på akkord og anerkjent videnskapens grunnsyn som det riktige i all annen historievidenskap, men bare nøiet sig med å postulere flere eller ferre «overnaturlige» unnatak

for den hellige historie. Derav er opstått «bibelkritikkens» høist pinefulle tidsalder, og forf. gjør det levende for oss, hvad vi alle lenge har følt og forstått, at den «liberale teologi» nødvendigvis har måttet støte pa den skarpeste motstann fra menigheten, som med en viss rett mente å hevde en religiøs livsinteresse ved å motsette sig den, men som samtidig kom i skade for å lukke øinene igjen for åpenbare kjensgjerninger. Så står man da overfor den kirkelige opgave å hevde et historisk bibelsyn som ikke isolerer bibelen, men setter den inn i den historiske utviklingssammenheng, hvor den efter alle solemerker hører hjemme, og forlike dette syn med et religiøst syn som fastholder at her virker ikke naturen og mekanikken, men den hellige, den allmektige Gud. Man står da i virkeligheten overfor et enten — eller: enten vil bibelen avhelges eller også må hele historien helges og *all* historie sees som hellig historie, som en historie som er ledet av Gud selv mot et mål.

Forf. gjør da meget vakkert og med en sterk realistisk sans for de religiøse virkeligheter gjeldende, at åpenbaringen utvirker sig nettop i historien, åpenbaringen er historie, og historien, ikke bare Israels, men i prinsippet all historie, er åpenbaring. Som illustrasjon trekker han op nogen av de mest fremtredende åpenbaringshistoriske linjer i Bibelen, orientert ut fra tankene Guds rike og verdens rike, og viser livsutfoldelsen frem til Jesus og hans verk og hans død som kronet verket: her lyser den gudvillede histories indre og valgsettende teleologi frem for oss. Ganske riktig gjør forf. gjeldende at sikre teorier og evige resultater som der kan hviles på, gir et slikt bibelsyn ikke. Men man *skal* nettop ut av enhver teoretisk og forstannsmessig sikkerhet og garanti, slike som den det gamle skolastiske inspirasjonsdogme syntes å gi; «garantier på åndelige områder, det er alltid surrogater; de lover trygghet, og gjør allikevel ingen trygg; de som har prøvet det, vet det» (s. 163). — Dette er uimotsigelig riktig. Så lenge livsoplevelsen, «troen» i omfattende mening, ikke er kommet, så byr inspirasjons- og ufeilbarhetslæren ingen garanti; gang på gang reiser tvilen sig, og nettop mot selve disse formentlige garantiene. «Troslivets prøve» er den virkelige garanti for det guddommelige i bibelens historie; det er den prøve, «som slett ikke ligger på bevisets linje, nemlig erfaringen om at bibelen bragte bud fra tilværelsens hjerte, fra Gud» (ib.). Den gamle bibelteori er brutt i stykker av bibelen selv, slik som den faktisk er; et virkelig åpenbaringshistorisk bibelsyn gir en ganske annen

styrke: det gir livets fulle virkelighet dets rett og opgir ikke noget av det den gamle teori dypest sett vilde verne om.

Religionsfilosofisk sett ligger bokens tyngdepunkt i kap. 11, hvor forf. vil godtgjøre at han rent erkjennelsesteoretisk har rett til å hevde et slikt åpenbaringshistorisk bibelsyn. Han gjør her gjeldende at den menneskelige tenkning og den derav opbyggede videnskapelige metode, hvis mest karakteristiske kjennetegn det er at den *må* operere med kategorien årsak—virkning (kausalitetsloven) hvis den overhodet vil ha følelsen av å ha «forstått» og forklaret tingene, den har vi overhodet ikke rett til å utgi for noget annet enn et biologisk organ, som vel er nødvendig og hensiktssvarende for oss til sitt bruk, men som ikke kan gi mere enn hvad vi som endelige vesener har utstyr til å fatte; den er det middel hvorved vi ordner og får sammenheng i våre mange og spredte inntrykk av virkeligheten; men virkeligheten selv, hvad kan den si oss om den? Selvfølgelig må der være sammenheng mellem det vi vet eller tror å vite om tingene; men «hvad garanti har vi for at vår sammenhengsformel, kausaliteten, er det adekvate uttrykk for sammenheng*en*»? De «lover» vi opstiller for sammenhengen hviler alle på at vi innenfor vårt erfaringsområde kan opvise en «sikret analogi» til det vi skal forklare; hvis ikke så enten opgir vi forklaringen og dermed også tilegnelsen, eller også forkaster vi tingen som «uvirkelig», fordi den strider mot de «lover» vi har laget på en så relativ grunn og av en så relativ rekkevidde. Og særlig den mekanistiske verdensforklaring og historieskrivning begår et ganske uberettiget overgrep, når den uten videre går ut fra at sammenheng er det samme som mekanikk. Naturloven = den virkelige sammenheng i tilværet *kan* ikke være identisk med *de* naturlovene som vi har erkjent og formulert, fordi vi overhodet ikke kan erkjenne annet enn det relative, det stykkevise. Derfor er den gjengse spørsmålstilling «naturlig eller overnaturlig», som særlig viser sig ved drøftelser av «underet», så falsk; begrepet «overnaturlig» er her umerkelig ført over fra en oprinnelig vurderende til en fysisk-analyserende betraktningsmåte, og dermed er svaret allerede gitt på forhånd, for det naturlige settes av videnskapens forfektere = det virkelige, og kirkens menn har i stor utstrekning latt sig lokke med på denne falske problemstillingen og gjør nu de mest fortvilede kunster for å kunne beholde begge deler, og gjør derved selve underbegrepet naturalistisk istedenfor religiøst. Den samme falske spørsmålstillingen ligger til grunn for drøftelsen determinisme

eller indeterminisme; man går ut fra den naturvidenskapelige forutsetning, men da er svaret gitt; da er determinismen det eneste logiske. — Men forf. vil nettop hevde at «logisk» ikke er ett med «virkelig»; logisk er det som stemmer med vår tankes måte å ordne tingene på forat vi kan finne oss til rette i tilværelsen — ikke mindre, men heller ikke mere. Det tanken gir oss er ikke virkeligheten, men bare en stivnet form for den, slik som den ser ut gjennem *våre* vinduer. Alle kirkelige og teologiske kompromisser med den naturalistiske videnskapelighets grunnsyn fører derfor bare til den religiøse tankes død, så lenge man går med på den forutsetning at kausaliteten — likegyldig enten den opfattes materialistisk eller spiritualistisk — anerkjennes som uttrykk for *den* hele virkelighet, som selve livets lov; for da er livet intet annet enn død.

Spørsmålet er i virkeligheten: «er tilværelsen skapelse, med tilbliven, med kamp og vilje, med usikkerhet og spending, med håp og seier, eller er tilværelsen en prosess, med all konsekvensens og all absoluthetens herlighet, men uten rett til ordet liv»? Det er det siste Brøndsted mener å ha all rett til å hevde; *våre* forklaringer og våre lover er noget ganske annet enn livet selv. Og livets dypeste etiske grunnlov er *valget;* virkelighetsproblemet er til syvende og sist personlighetsproblemet. La naturvidenskapen ordne og beskrive som den må, og la den være sig bevisst at den gir bare et stivnet billede, et mekanisert skjema av virkeligheten. Det er i den *skridende historie,* «den fortid som *er* fordi den har *skapt* og som evig bæres fremad med selve den nutid den har skapt», at «livet selv trær den enkelte i møte og tvinger ham til valg». Og utforskningen av historien må nødvendigvis være subjektiv; den beror til sist på forståelsen fra personlighet inn til personlighet; ved kausalistisk metode alene når man ikke inn til historien.

På dette grunnsynet er det da forf. bygger op sin rett til å «hellige historien». I den åpenbarer sig virkningen av en oververdslig villende personlighet som driver oss til viljesavgjørelser, til valg, til personlig liv. Og klarest møter dette oss i den bibelske historie, slik som vi stadig må prøve å få tak i den ved å bruke alle videnskapens kritiske — også realkritiske — hjelpemidler, men først og fremst ved å møte den med personlighetens og grunnsynets kongenialitet.

Jeg må nøie mig med å gi dette høist summariske referat av bokens filosofiske del, og føler mig ikke i stand til å våge nogen

virkelig kritisk bedømmelse. Jeg kan bare si at den inneholder en fylde av tanker og av ypperlige, tildels glimrende pointerte bemerkninger, og virker meget vekkende. Den bæres av et dypt kristelig alvår; det er en hjertesak for forf. å si hvad han har ført frem; han sier mange åndfulle ting, men ikke for å være åndfull. I grunnsynet på historien og det åpenbarings-historiske bibelsyn er jeg enig med ham; han har gjort mange ting klarere for mig enn jeg så dem før. Kan hende overspender han stundom motsetningene; livet selv, og ikke minst det religiøse, kan tåle mange motsetninger innenfor sig; de rene linjer tilhører betraktningens verden. Men i hvert fall vil alle som interesserer sig for det religiøse spørsmål, ha utbytte av boken.

Sigmund Mowinckel.

EN DANTE-SKISSE

AV VALBORG ISAACHSEN — DUDOK VAN HEEL.

«Aldri blev der født en lik ham, aldri en større enn han.

Michel Angelo.

En straalende septemberdag under Fiesoles bjergskraaning!

Baddias klostermure skinnende hvite mot cypressernes dystre grønt.

Veien hvorpaa vi vandret solhetet og gylden, slyngende sig mellem oljetrærnes sølv. Aa, disse oljetrær, disse smertekrympende stammer med de dype arr fra tidligere saar, beskaaret og hugget som de blir for at bære mere frukt — — men som vederlag kronet med en evig ungdom. Som grønne edelstener i sicelerte søljer henger de saftige olivener mellem de fine, spisse, graagrønne blade.

Vi stod i Dantes have!

Vi stod foran Dantes hus!

Her hadde han vandret, her i denne loggia hadde han set ut over Firenze la bella, her hadde han diktet, elsket og lidt! Her kom Dante oss saa forunderlig nær. Her var stedet til at opleve Dante, sterkere enn nogensinne før.

Dante! der ligger en verden i navnets klang! Han var de ti stumme seklers røst», utbryter Michel Angelo. En mann som er talsmann for ti aarhundreder, sandelig han maa være stor! Der er skrevet over syv tusen kommentarer til La Divina Commedia, nogle gode, nogle daarlige, men hvem kommer derved den store dikter nær?

Hvem leser egentlig Dante?

Hans minne er like saa ensomt som han selv engang var. Dog er han en av de største aander som har levet, den *allerstørste* sier Michel Angelo. Hans navn nevnes kun blandt de store, men han staar paa lang avstand som Sirius paa den blaa-grønne vinterhimmel, faa er fortrolig med ham, og hvem kjenner hans brennende hjerte? Uforstaat og ensom vandret

han gjennem dette liv, bærende sine lidelser med overmenneskelig kraft. Hans store livsverk, skrevet med hans hjerteblod, ligger likeledes ensomt i Firenzes hellige tempel, som Michel Angelo har bygget dertil. I Biblioteca Laurentiana ligger de mange vidunderlige skjønne praktbind under glassvitriner. Ja, La Divina Commedia staar i alle biblioteker, men hvem trykker den til sit hjerte? Dog er der ingen som har en slik makt til at gripe hjerter, til at *aapne* øine at man *ser*, til at *lukke* dem for det uvesentlige.

Der i Dantes have, alene med ham, maatte jeg spørre mig selv om igjen, hvad dog det forunderlige hadde været som saaledes bandt mig til ham fra ungdommen av, at alle mine oplevelser stod i Dantes tegn. Storm og regn, de svaiende grene av mit barndomshjems galme bøketrær, de stille sukk i de svære furuer — — blev mig Dantes smerter; nattergalens sang, syrenenes duft og den milde, varme vaarluft, der strømmet inn i mit vindu — — var mig Dantes salighet naar han hadde møt Beatrice. Hin straalende septemberdag under Fiesoles bjergskraaning fik jeg svaret: Dante har altid git det bedste i dig ret. Han sannet det du anet og haapet: *at intet er viktig uten det som foregaar i et menneskes indre.* Alt annet var for Dante uvesentlig, ham næsten uvedkommende. Alle de ytre ting, hvor skjønne, hvor forferdelige de enn kan være, behøver ikke at røre ved selve livs-*motivet*, blir kun et mere eller mindre heldig akkompagnement til sangen. Grundmotivet, det i sjelens dyp fødte ord, kun *det* vil synges i al evighet. Alt annet er klingende bjelde, forgjengelige lyd som tapes i rummet.

Slik er Dantes forkynnelse!
Det var noget at holde sig til!
Det var en linje som kunde følges med lyst!
Det grep din sjels innerste kjerne.
Saa lød svaret.

— — —

Kunde disse faa linjer hjelpe til, at nogen fandt vei til Dantes hjerte, da vil hans sjel gledes derved, om han enn for lengst dveler i «rosens midte», og lever av Beatrices smil.

— — —

Hvad har da Dante fremfor saa mange andre, at lærde og

diktere endnu, efter 600 aar, stammer paa hans livsverk, uten at nogen er naadd helt tilbunds? Hvad var hans stordaad?

Han har elsket!

Han har elsket en liten pike!

Dante elsket Beatrice!

Men har ikke mange elsket før ham og efter ham? De høie palmer i Dantes have hvisket det, roserne duftet det: Dantes kjærlighet til Beatrice blev ham til det tindrende stjernelys hvori han skuet Gud!

Da blev hans sang en guddommelig sang! I den brennende kjærlighet, i den fortærende lengsel som sønderrev hans hjerte, lærte han en makt at kjenne som var større enn hans egen, *makten*, som har skapt himmel og jord. Da sang han om makten!

«Io credo in uno Dio
Solo ed eterno, che tutto il ciel muove,
— — — — con amore e con disio.»

(Jeg tror paa Gud, den ene, evige, som beveger himlene ved kjærlighetens og lengselens makt.) Paradiso 24, 130.

Dante oplever i kjærlighetens henrykkelse at harmonien mellem to sjele er den samme som den der sammenholder universet og ledes av de samme love ved hvilke allkjærligheten beveger solen og de andre stjerner.

(L'Amor che muove il sole e l'altre stelle.)

I kraft av denne kjærlighet blev Dante den han var. I kraft av denne kjærlighet fikk han den overmenneskelige evne at omsette sitt livs smerte til sitt livs sang. I kraft av denne kjærlighet skuet han inn i Guds hemmelighets dyp: skuet allkjærligheten iklædd den elsktes skikkelse. Allerede i La Vita nuova synger han:

«Min kjærlighet ak, taler om saa høie ting,
at min forstand ei fatter dem».

Da han for første gang har sett Beatrice, utbryter han: «Ecce Deus fortior mihi, qui veniens dominabitur mihi».

En annen gang dikter han:

«Du, som kom til mig
i mere enn et menneskes skikkelse,
du har tendt denne ild,
da du talte saa mildt.

Gjennem makten av en flammende aand
skapte du selv haapet, som læget mine saar,
og helbreder mig hver gang jeg møter ditt smil».

Mens han drømmer om Beatrice, ser han i et flammende lyshav en skikkelse som roper: «Ego dominus tuus».

Beatrice er ikke «datter av dødelige mennesker, men Guds». Naar hun hilser ham, er hans henrykkelse saa stor at han segner, naar han ikke møter henne, kan han ikke leve.

Hvad er det for en kjærlighet som *lever* av en hilsen, som *næres* av lengsel? har hans samtidige spurt, spørres den dag idag. Det er netop det egne ved den dantiske kjærlighet. Som en persisk dikter har sunget: «Det er ikke nødvendig at kjærligheten naar sitt maal, men at den virker hvad den virke maa.

Hvad skal den virke?

Spør Dante.

— — —

Det sikkre tegn paa at en sjel møter Gud er livets økning, jegets utvidelse. Denne økning av liv, denne utvidelse av jeget har jo altid baade salighet og smerte i sit følge.

Idet Dante i «Amore» oplever en grenseløs økning av liv, en grenseløs utvidelse av jeget, møter han Gud i den. Dantes kjærlighet til Beatrice er fra første stund av en Gudsoplevelse.

Kjærlighet og lengsel er helt *et* for ham. Han elsker sin by Firenze — — han blir landforvist. Vi møter ham i ensomheten utenfor Ravenna, øinene rettet mot horisonten, dit, hvor den elskte by ligger.

Han elsker Beatrice; hun dør — — og hans sjel er for bestandig rettet dit hen, hvor hun er.

I et brev av en ghibellinsk ridder fra Ravenna til sin bror i Verona (samtidige av Dante), leser vi: «Han taler ennu bestandig med denne sin Beatrice, saa snart han er alene, som om hun ennu levet. For ikke lenge siden hørte jeg, at han hadde vandret ved sjøen hele natten, mens han utropte hennes navn over vannene.

I La Vita nuova dikter han:

«Saa lenge har jeg været bundet nu
i kjærlighetens lenker,
at hvad mig syntes først saa tungt
nu er mit hjertes hvile.

Naar kjærligheten tar saa helt mig i sin makt,
at neppe jeg formaar at aande,
saa fylt er da min sjel av overjordisk fryd,
at legemet ei kjennes mer.
Da sker det at min lengsel
tar sig vinger,
og roper, synger hennes navn,
som ene fred mig bringer».

Hele Dantes liv er et lengselsskrik, «næsten drømmende av lengsel», skriver han til en av sine venner.

Hele den tunge reise gjennem helvede og skjærsilden, inntil han drikker av Lethes vanne, inntil han hviler i Beatrices smil — — er én lengselsflukt mot renheten, mot kjærligheten, mot Gud!

Hele hans sjel dirrer og klinger i én enkel elsket tone: Amore!

— — —

Om morgenen hadde vi set Dantes ungdomsbillede, slik som hans ven Giotto har malet ham: det skjønne ansikt med de fine, milde drag, den rene panne, de tilslørrete øine med det innatvendte blikk, leberne sammenpresset, holdende paa de uutsigelige ord som kun kan synges.

I haven, under laurbærbuskene, sammenlignet jeg dette billede med den eldre Dante, bysten som alle kjenner, som ogsaa her var innhugget i dikterens hjem: det skarpe smerternes profil med de markerte trekk, den urokkelige, viljesterke hake, de dyptliggende øine: de to kilder «che desiderassero pur di piangere,» (som kun ønsket at grete.) Et vindsukk for gjennem laurbærbusken. Jeg skalv — — — Aa, Herre Gud! Hvor du har lidt, Dante!

— — —

Ja, han var en smerternes mann. Han kunde undertiden bli forskrekket over sig selv, naar han følte sig saa helt som en fremmet blandt menneskene, naar han opfanget et blikk som sa: «du er fortapt,» naar kvinnerne raapte efter ham: «det er *han* som har været i helvede.» Dog er han ikke alene en lidende mann, han er ogsaa en seirende mann. Naar vi kun søker ham i helvedes haapløse sjakter, eller i skjærsildens flammer, faar vi ikke fat i den hele Dante. Ti, er det enn

sandt, at ingen har kjent helvedes angest som han, og at ingen bar dypere merker efter skjærsildens redsler enn han — hvem har sunget som Dante om «naadens dyp,» (lo fondo della mia grazia), om «freden i Guds vilje,» (In la sua volontate è nostra pace) om «universets smil,» (un riso dell' universe.)

Den samme Dante som gik gjennem den port, hvor han endog maatte gi slip paa «haapet», er ophav til ordet *imparadisa,* et verbum som vel ingen har brukt før eller efter ham. «Quella che imparadisa la mia mente», synger han. Vi kan ikke oversette det anderledes enn med «hun, (Beatrice) som har git min sjel paradiset». Men det er Dante ikke nok. Det er ingen *utvortes* salighet som er bragt ham. Det er en følge av en indre salighet: *Sjelenes enhet.* Dante finner ikke ord for denne lykke. Da fødes der et nyt ord paa hans leber: Beatrice har«imparadisa» hans hjerte. Tross alle lidelser har den «unio mystica» *forvandlet* hans hjerte til selve paradiset. Sandelig, Dante var ogsaa en seirende mann!

— — — —

Paa benken, hvor jeg sat i Dantes have, laa Michel Angelos sonetter ved siden av mig. Mellem bladene tørket jeg den duftende Verbena, som gartneren foræret mig som en hilsen *fra* «il divino poeta». Men en duftende hilsen *til* «il divino poeta» møtte mig fra Michel Angelos sonetter. Den store «maestro» forstod Dante! Den store Ensomme fra det 16de aarhundrede forstod den store Hjemløse fra det 14de aarhundrede. De hadde saa meget tilfelles. I Dantes skrikende lengsel, i Dantes himmelstormende salighet kjente Michel Angelo sig selv igjen. Han hvilte ut i denne forstaaelse. Det var et aandemøte uten grenser!

«Ak, var jeg ham!» synger han:

«Den hele jord var ikke nok,
Som løn for hvad han led.
Aa du som skapte ham,
Aa, gled hans sjel!»

Og i en annen sonnet:

«Nei aldrig kan det sies hvad *han* var!
Vort blikk helt blendes av hans glans!»

Michel Angelo og Dante kjente begge til kjærlighetens inspiration, levet i den, og frembragte sine kunstverker i kraft av den. Men hvad ellers er denne inspiration enn en høiere erkjennelse! Platos' Eros! Begge var godt hjemme i Platos idéverden. Naar vi i l'Inferna 4de sang leser om Plato, (hvor Dante som god katolik jo var nødt til at anbringe ham) finner vi ham paa et fredet sted, paa en fløielsgrønn eng», hvor «lyset spiller». Der bor han sammen med en høi og herlig slekt, de «spiriti magni», de store aander der levet før Kristi komme. Dante har funnet paa denne utvei for at ære Plato og de andre store, som han kjente saa vel og beundret.

Michel Angelo, som jo i sin ungdom kom meget sammen med de lærde som dannet kretsen omkring Lorenzo di Medici, tilhørte det platoniske akademi. I 1545 kom M. A. daglig sammen med tre venner, Riccio, Gianotti og Petrei, *for at tale om Dante!* Disse samtaler er optegnet av Gianotti og viser hvor optatt M. A. har været av Dante, og hvor vel bevandret i La Divina Commedia.

Den store mester Michel Angelo, han kunde beundre! Hvor han beundret Dante!

«Den hele jord var ikke nok,
som løn for hvad han led!»

— — —

Det var en uforglemmelig eftermiddag som jeg saaledes tilbragte med Italiens to største sønner. Jeg dvelte der i haven, saalenge solen fylte Arnodalen med sit rosenskjær, men da aftenvinden begynte at ruske i stenekens tykke løv, da de blaalige skygger blev mørke og lange, pakket jeg bøkerne og de duftende bundter sammen og tok «Danteveien» hjem. Da la der sig en let taake over havens høie palmer, over laurbærhekken, over slyngrosen omrking Dantes loggia — en taake saa fin og gjnnemsiktig som et slør — — Beatrices slør.

Der var og er ennu mange, som vil gjøre Dante til en steil forkynner av en «lære». Efter ham kom der mangen en tør skolastiker som pastod at «bygge videre» paa Dantes «lære». Men de forstod ikke Dantes diktersjel, Dantes inspiration!

I Purgagatorio 24de sang skriver Dante:

«— — — — Io mi son un che, quando
amore spira, noto, ed a quel modo
che detta dentro, vo significando».

Jeg er en som nedskriver, hvad kjærligheten inspirerer mig med, og gjengir hvad i min sjel *den betegner».*

Det er Dantes egen bekjennelse. Altsaa ikke Aristoteles *lære,* man Platos *inspiration,* ikke skolastikerens tankesystem, men mystikerens intuition, ikke Dominikanerens lærdom, men Franziskanerens brennende kjærlighet som seirer i Dante.

Vel var han lærd! Datidens lærdeste mann! Han hadde gjennemgransket hvad der var gjennemstridt i tankens rike inntil hans tid, *men* desuten eiet han et kildevell i sit eget bryst, han hørte efter røsten i sit eget indre, diktet og sang om hvad han skuet i sin egen sjels dyp. Derfor blev reisen gjennem helvede og skjærsilden en mystisk reise, Dantes egen sjelsvandring gjennem helvede til paradis.

— — —

Hvad der har været Dantes synd, vi vet det ikke. Han selv kaller det en «forvildelse fra den vei som var ham givet».

«Paa midten av vor bane gjennem livet,
Jeg fant mig i en skovs belgmørke sale,
Forvildet fra den vei, som var mig givet.
Hvordan jeg kom derinn jeg kan ei sige,
Saa mektig hadde søvn mig overveldet,
At fra den rette vei den lod mig vike».

Men Dante kommer *igjennem* porten og *igjennem* skovens mørke sale.

Midt i avgrunnsdypet, hvor Dante ser sin synd, er han dog altid omgit av naaden, først ført av Virgil (Beatrices sendebud), senere av Beatrice selv. Den fortærende lengsel er *ogsaa* naade. Naar Dante kommer til paradisets store lys, utbryter han: *Den evige medfødte tørst trakk os hit. Beatrice saa paa mig, og jeg paa henne».*

I det blikk ligger den hele Divina Commedias betydning. Nu forstaar han tilbunns hvor forferdelig det var da han «*vandret ut paa falske veie*». Beatrice svarer englene, der vil forsvare Dante:

«Guds lov blev brutt, hvis over Lethes vanne
Han vandret nu og smakte himmelføden,
Før han har bøiet sig i kne,
Betalt sin angers gjeld med taarer over brøden».

Men i det blikk møter han samtidig Guds naade, hvori al synd er utslettet.

Og han synger:

«Slikt et smil, i hennes øine brente,
At det mig var som jeg mitt blikk tilbunns
I naadens dyp og paradiset sendte».

Synger han om naade, da synger han om Beatrice, synger han om Beatrice, da synger han om naade. Dantes dikterbøn blev hørt! Gud undte ham, hvad han ba om i La Vita Nuova: «*at si om Beatrice, hvad der ennu aldri var sagt om nogen dødelig kvinne*».

Han skuer Beatrice midt i himmelrosen ved Marias føtter. Hun er saa skjønn «at kun Gud som skapte henne kan fatte hennes skjønnhet helt».

«O, isplendor di viva luce eterna!» synger han:

(Aa, glans av det levende, evige lys!)
Da du, omgit av blomsterduft
Og alle himlens harmonier,
Viste mig dit aasyn og din skjønnhet — — —
Uten slør!

Et straalehav er omkring henne! Straalene danner en krone! Hun lyser som i en «evig fjernhet» — dog er hun ganske nær:

«Du herlige, du mit haaps liv,
Du som for ned til helvede for at hjelpe mig,
Jeg priser din naade, din styrke — —
Du som har frigjort mig, som var en slave,
Hjelp mig at bevare, hvad du har git mig.
At engang min sjel kommer hjem, for at forene mig med din sjel,
Min sjel som gjennem dig blev sund.

— — —

Og mens jeg ba, hun, som er saa fjern og dog saa nær,
Hun saa paa mig, og smilte!
— — — — Da vendte hun fra mig sit blikk
Til den *Evige kilde*».

Han skuer i himmelrosen engle som stiger op og ned de gyldne støvdragere,

«lik biesvermen der stiger op og ned
av blomsterbed».

Englen Gabriel er den skjønneste av alle, hvis vinger er av samme skinnende prakt som de gyldne støvdragere. (Et vidunderlig skjønt billede paa sammenhengen mellem Guds — gleden og sjelenes salighet og den i al evighet varende glede — økende vekselvirkning av *samtidig at ta og at gi:* Amores dypeste hemmelighet.

Dante er den benaadede Seër som skuer skjønnheten, men han er ogsaa den benaadede dikter som evner at gjengi i skjønnhet hvad han skuer.

Hele den storslagne og ofte saa dystre Commedia Divina er dog oversrtøtt med fine, skjære, poetiske billeder.

Hvor skal jeg begynne? Her er ikke plass til mange. La mig forsøke.

Efter alle helvedes redsler kommer Virgil og Dante til et sted hvor de finner en utvei og «gjenser himlens stjerner».

Det er to timer før solopgang. De ser den safirblaa himmel og Dante synger:

«Min tankebaat, heis høiere dine seil,
De grumme bølger har vi lagt tilbake.
Jeg skuer elskovs lys, den skjønneste blandt stjerner,
Venus, som gir slik glans, at hele østens himmel smiler».

Mens de ennu er fordypet i dette syn, møter de en olding, saa skjønn og edel, at Dante faller i kne.

Oldingen spør: «Hvad vil I her? Hvem er I, som flykter fra det evige fengsel?

Er avgrunns-loven brutt?
Er der et nyt raad i himlen født?»

Virgil svarer:

«Jeg ikke selv mig sender,
Der steg fra paradiset ned en kvinne,
Paa hennes bønner leder jeg nu denne mann.
Ak, daarskapens feiltagelse bragte ham saa
nær det forferdelige,
Men *jeg* fikk bud om ham, at fri ham ut.
Der fandtes ingen annen vei for ham enn denne:

Jeg maatte vise ham hvor synden fører hen.
En kraft fra himlen hjelper mig at lede ham.
Han *søker frihet,* hvis verd *han* kjenner,
Som var rede til at dø for den,
Du Cato de Utica!
Vi brøt ei lovene, de evig høie.
Han lever, (Dante) er ei død, og
Hun fra himlen vil det saa».

Da er Cato tilfreds, men han varskor:
«Glem nu ei at binde om ham
Sverdliljens blade».

(Sverdliljens sivaktige blade bøies, men knekkes ikke av de mange vanne, reiser sig igjen efter neddypningen.) Et fint billede: Anger og bod skal ikke kue oss, men gi oss reisning. Cato fortsetter: «Vask hans ansikt, ti helvedes taake vilde forhindre ham i at se. Heller ikke kan han møte himmelbud, (englene) uten at han er renset. Cato viser dem vei:

«Nøl ikke lenger, se solen!
Solen, netop runden, vil vise hvor I nu skal gaa.»

Taaken og natten er borte. Morgensolen lyser! Dante henrykkes av synet, han ser «det sittrende, lekende lys paa en blaa sjø.»

«Solstraalene tørker duggen», utbryter han,
«Der hvor skyggen var mørkest, lyser solen sterkest nu.

Dante ser paa Virgil, («al duca mio») som plukker sverdliljers siv, hvormed han omgjorder Dante. Senere vasker han med blomsternes «taaredug» Dantes øine, hans panne, hans kinn. Et under sker: hvor Virgil plukket sverdliljens blade, vokser straks nye.

Atter et skjønt billede: Av de himmelske gaver blir der mer og mer, jo mere man bruker av dem.

Dante og Virgil kommer til stranden:

«Vi stod ved stranden, som de der grunder over veien,
nølende, men allerede gaaende den i tanke.
Da saa jeg — aa, kunde jeg det atter engang skue,
Et lys som svevet over havet.
Taus stod min mester, tankefull,
Inntil fra stranden han de hvite vinger saa.»

Virgil raaper:

«Fa, fa, che le ginocchia cali, piega le mani,
Ecco l'angel di Dio!»

(Bøi, bøi dine kne, fold dine hender, det er Guds engel!)

De ser skibet komme med englen som styrmann, skibet som fører sjelene til skjærilds-bjergets fot. Skibet behøver hverken seil eller aarer. Englen selv fører skibet, englen som staar i stevnen med hvite, utspennte vinger.

Jo nærmere himmelfuglen kommer, des mere blendes Dantes øine av glansen. Skibet glider inn mot bredden, saa let, saa let, det flyter over vannet uten at skjære ned i det. Salighet staar skrevet paa englens panne. Sjelene i baaten synger den 114de salme: «In escitu Israel de Aegypto». Forundret ser sjelene sig omkring. En av dem strekker armene mot Dante, «med en slik kjærlighet, at ogsaa mine arme strak sig ut mot ham».

«Aa, staa stille», sier sjelen, «skjønt frigjort nu, jeg elsker dig som før.»

Da han uttaler disse ord, kjenner Dante ham paa røsten.

Casello-mio!» utraaper Dante. Det er Dantes ungdomsvenn, som satte musik til hans sange.

«Aa syng ennu engang de elskovsange milde,
Hvormed du engang, lenge siden, ak, lindret
har min lengsel,»

spør Dante. Casello synger Vita nuovas:

«Amor, che nella mente mi ragiona.»
(Elskov som saa helt mit hjerte fyller.)

Casello synger den gamle kjente sang saa skjønt, saa liflig «si dolcemente», at Dante henrykkes som i gamle dage.

«Vi fant en saadan fryd i sangen, min mester, og jeg selv og de andre sjele, at alle andre tanker var forsvunnet.»

— — —

Aa, om denne lille skisse kunne bevege nogen til at lese Dante! Ikke kommentarer til Dante, men Dante selv. Det er ingen adspredelse, nei, det er en samling paa sig selv; den bringer intet tidsfordriv, men et mektig livsinnhold. Dantes dybde og alvor, Dantes intensitet, hvor vi trenger den! og Dantes *Amore!* Som en Johannes-røst i en ørken, klinger Dante-sanger i vore

dage, med en veldig dom over vor tids kraftløse leflen med kjærligheten.

Hvor er Dantes glød?

Hvor er Dantes hellige sky?

Hvor er den rene, krystal-klare kjærlighet, som taaler at følge med inn i Empyreums innerste helligdom, som ikke blegner i det tindrende lys — fordi den er *et* med det! «Luce intellettual piena d'Amore.» (Det aandelige lys som er selve kjærligheten.)

Dantes annen bøn blev ogsaa hørt: «Saa give da Han, som er al godhets Herre, at min sjel maa finne vei til herligheten, hos sin Elskte, hun velsignete Beatrice, som salig skuer Hans aasyn, *gui est per omnia saecula benedictus*, Amen.»

— — —

Ja, han fant vei til herligheten, Dante! I Paradisos sisste sang, er han ved maalet, el lengsel er endt. (L'Ardor del desiderio in me fini.)

Han skuer inn i den hellige Tre-enhets glans, i midten ser han et *menneskes aasyn*. Han forsøker at forstaa synet, men han kan ikke av egen kraft.

«Da blev min aand gjennemtrengt av et lyn — og jeg forstod.

Dante skuer «*Amore!*»

Da hvelvet der sig en tempelbue over Dantes liv, uendelig høi som selve evigheten. Under denne tempelbue var han bjerget. For evig bjerget, Dante, du og din kjærlighet! — —

Efter dette maatte han tilbake til livet, til sine byrder, til sine lidelser — — men han hadde *set!*

Nu kunde han skrive sin «Commedia Divina!»

Ti, Dantes vilje og alle hans ønsker fulgte helt av sig selv (som et hjul der blev svinget.) «*l'Amor che muove il sole e l'altre stelle!*»

Valborg Isaachsen — Dudok van Heel.

IMPRESSIONISME — LIBERALISME

Av resid. kapellan Georg Flognfeldt.

Kunsten og religionen har gjennem aarhundreder levet i god forstaaelse med hinanden. De har gjensidig forstaat at faa til et samarbeide til gagn og berikelse for begge. Og denne gjensidige forstaaelse, dette samarbeide har vel sin grund i at de har hat saa let for at finde hinanden i de fælles interesser.

Kunsten har jo likesom religionen sin *«grænseoverskridende tendens»*. Den har baade trang og evne til at hæve sig op til det sublime. Man kan ogsaa med en viss ret tale om kunstens sjæl. Søker man en forklaring paa alt dette av sammenhæng og indre likhet, kan man vel her ikke faa nogen bedre tydning end denne at de begge har den samme fælles bakgrund, det guddommelige.

Det gamle syn paa kunsten og det gamle religiøse livssyn har mange fælles eiendommeligheter. Det som dog her særlig skal søkes paavist er, at impressionismen inden kunsten er en beslegtet aandsretning med den liberale retning inden teologien. En paavisning som vel kan faa sin praktiske betydning ved at yde bidrag til at tegne den religiøse erkjendelses egenart, samtidig som den kanske kunde yde sit ringe bidrag til øket indblik i livets eget mysterium ogsaa.

I sin bekjendte bok: «Untergang des Abendlandes», bind I side 386 f skildrer Oswald Spengler impressionismen som *indtrykskunst*. Sier bl. a. om Rembrandt's selvportræt, at kunstneren ikke maler øiet, men blikket, ikke maler panden, men oplevelsen, ikke maler læben, men lysten.

Spengler har git en god og træffende forklaring paa forskjellen mellem den gamle og nye retning inden kunsten.

Den nye retning søker her at gi med andre ord mere plads for det sjælelige, det eiendommelige, det særmerkte. Det er den enkeltes temperament, egenartede eiendommelighet som kunsten skal gi utløsning for. Et fuldt virkelighetstro billede eller gjengivelse av den ydre virkelighet magter den ikke at gi. Derimot et virkelighetstro billede av den indre virkelighet, det kunstnerisk grepne syn paa virkeligheten.

Eiendommelig for denne kunstforstaaelse er ogsaa det træk ved den, at den søker at faa til en sjælelig kontakt mellem kunstneren og beskueren. Den søker paa en fornem maate at faa realisert *medarbeider*tanken, et sjælelig samvirke. Den vil gi ogsaa andre del i skaperglæden. Det er dens sjælelige tendens [1]). Ikke alle forstaar denne tendens. Derfor blir ofte denne saa sjælfulde kunstart saa gruelig miskjendt og foragtet av den «almene hop», som ikke forstaar hvad den tilsigter ved det halvt ufærdige ved den. Mens den som har øine at skue med, han nyder denne kunst som en høi sjælelig nydelse, en sjælelig rigdom bestemt av at man faar være mottagende og ydende paa samme tid.

Hvor denne sjælelige kontakt er, er der intet i veien for at opfatte selv et landskapsmaleri sjælelig, psykologisk. Fornemme den tone av det smilende, eller klagende eller vemodige som den kunstneriske beaandelse formaar at forlene sit verk med.

At der er en viss forbindelse mellem dette kuntneriske grundsyn og liberalismens religiøse grundsyn er ganske iønefaldende.

Ogsaa her er sansen for det sjælfulde, det personlige, det originale sterkt fremme. Man har her ogsaa en levende forstaaelse av at sandhetstilegnelsen er personlig betinget. Den er klar over at der er og maa være her i tiden et spændingsforhold bestemt av livets rigdom og menneskelig evne mellem sandheten selv og vor erkjendelse av den. Noget av det samme som Goethe minder os om i sit rike ord: «Alles im Leben ist nur ein Gleichniss». Eller som de liberale selv sier det i stridens saavelsom i fredens tid: Et intellektuelt uttryk for tingen dækker ikke tingen helt.

Likesom kunstneren vil male blikket, slik vil ogsaa den liberale teologi ved ordets og tankens hjælp male sit syn paa den religiøse virkelighet. De liberale hævder energisk et kristenmenneskes frihet og pligt til at gjennemtænke religionen frit og uhildet, bundet bare av sin egen samvittighet og sandhetens egen moralske majestæt.

I denne forbindelse ligger det nær at minde om at de gamle som hævder og haandhæver ofte med magt de faste formuleringers, dogmernes objektivitet, de faar en viss likhet med den gamle kunstforstaaelse, hvor man mente at det at male øiet anatomisk, geometrisk, eksakt, var mere værdifuldt end at faa frem det sjælelige i blikket.

Likesom den gamle kunstretning mente at kunne male virke-

---

[1]) Til dette og det følgende se også *Berggrav:* Religionens Terskel.

ligheten slik som den er, mener vel ogsaa de konservative at selv de gamle kunde male i ord og sætninger den religiøse livssandhet i al dens glans og herlighet. At med andre ord forstandsmæssige uttryk for tingen dækker tingen helt. Man maa vel ogsaa si om liberalismen at den er *indtryksteologi*, forsaavidt som den religiøse oplevelse betones sterkt. I sammenhæng hermed ogsaa den personlige religiøse livserfaring.

Den liberale teologi er paa samme tid moderne teologi. Den trækker konsekvenserne av vort moderne verdensbillede og den økede forstaaelse for religionens liv, som dette rikere indblik i Guds skaperverden gir. Den har ogsaa forstaat værdifuldt at indbygge uendelighetstanken og utviklingstanken i sit system. Paa de forskjellige omraader av religiøst liv møter os uendelighetstanken. Indenfor naadereligionens ramme har man syn for pligtens indre uendelighet, for dette at man aldrig blir god nok, altid kaldet til et bedre. Den religiøse sandhetserkjendelse er stillet overfor en uendelig opgave, altid at søke at finde og formulere sandheten rikere og rikere, klarere og klarere. Skinner ikke ogsaa noget av uendelighetstankens herlighet igjennem tanken om det personlige og eiendommeliges ret til sjælelig utløsning i den kristelige livsopfatning? Og møter ikke den samme tanke os i det historiske, i tidsperspektivet rettet mot det evige. i dette at vi er grænseboere? Ogsaa i sansen for det symbolske har vi det samme. I det symbolske er der jo et samvirke mellem noget endelig og uendelig. Et menneskelig middel til at male den oververdslige virkelighet glimtvis. Ogsaa i tanken om det uutsigelige møter os den samme trang. Likeså ligger ogsaa uendelighetsmystiken paa samme linje. Med tanke paa Gudsbilledet selv i denne sammenhæng kan nævnes, at i et begrep som deus abconditus, den skjulte Gud, møter os den samme tanke, likesom Gudsideen selv har den samme forutsætning.

Det billede som denne teologi selv tegner, er vel billedet av det higende sind, som jager videre mot mere fuldkommenhet. mot mere lys, fra klarhet til øket klarhet. Et sind som vel ser glimt av livets herlighet indenfor de faste formuleringers vægger, men som aldrig finder fuld hvile og ro indenfor disse tænkningens foreløbige pauluner, men som altid er villig til videre fremmarsj indover i erkjendelsens uendelige rike.

Dette for at nævne noget som tar hensyn til impressionismens virkelighetsgjørelse av uendelighetstanken i dybdeforestillingen og perspektivaapningen, et særkjende for denne kunstretning.

Kunsten har nemlig gjennem det historiske forløp ytret trang til aabning av perspektivet. Sammenlign kirkekunstens romerske buer, gotikens bue med uendelighetsstræben i sig og det arkitektoniske uttryk for uendelighetstanken som ofte er mere følt end kunstnerisk virkeliggjort indenfor lutherdommens kirkekunst, hvor uendelighetsstanken skulde danne det kunstneriske grundlag.

Den samme hang til aapning av perspektivet kommer ogsaa til orde indenfor det religiøse. Det vilde vel ogsaa her gaa an at trække en utviklingslinje som spiller sammen med kunstens utvikling i saa henseende. Det er personlighetens ret til personlig selvutfoldelse i tænkning, i kristelig tænkning, det her gjælder.

Utløsningen av det særmerktes personlige sjælelige egenart maa vel anskues gavnlig og positivt. Det vil betyde øket farverigdom over det religiøse livs forstaaelse. Det særmerkte er gudgivet og gudvillet paa samme tid.

Baade bevisst og ubevisst søker dog sterke kræfter at forhindre at det særmerkte faar gjøre sig gjældende. Samtidig maa dog et blik paa kristendommen som historisk livsfænomen bringe enhver til at maatte indse, at det personlige har satt sin farve paa det kristelige liv. saavel som paa erkjendelsen av det indtil denne dag.

I denne forbindelse maa dog nævnes at *medarbeider*tanken er fælles træk ved begge retninger, inden kunsten som det religiøse. Denne tanke er anerkjendt inden alle religiøse retninger. Den er ogsaa klart uttalt i skriften selv. Men sterkest fremhævet og mest konsekvent gjennemført er den av den nye religiøse retning. Denne tanke gir uttryk for personlighetens ret og betydning indenfor det religiøse.

Men likesom de liberale har klarest forstaat den religiøse erkjendelses fremadskridende tendens fra klarhet til klarhet, betinget av det personlige og historiske: slik har vel de ogsaa klarest blik for det stykkevise, det impressionistiske som præger selv den høieste og mest avklarede religiøse erkjendelses resultater.

Man kan paa samme tid heller ikke undgaa at lægge merke til hvorledes der fra den anden leir gjør sig gjældende en sterk tendens til at bortviske det særmerkte og eiendommelige derved at de aandelige ledere bestemmer synet og gir parolen for hvorledes der skal tænkes.

Her er samtidig et sterkt drag mot det katolske indenfor vor lavkirkelige lutherdom. Ved personlighetens umyndiggjørelse vinder Romerkirken ogsaa lettere indflydelse. Den liberale teologi

derimot med sin levende sans for personligheten vil derimot søke at reise og adle personlighetsbevidstheten.

Den som har øine at se med maa se hvorledes gjennem hele aapenbaringsprocessen et samspil og samvirke har gjort sig gjældende mellem to faktorer, en oververdslig og en dennesidig.

Dog kan heller ikke benegtes at denne trang til at dæmme op for det personliges indflydelse kan være velment og delvis berettiget.

Den moderne teologi ser ikke nogen opgave i det at avgrænse sig hverken til høire eller til venstre. Efter grundsynet anskues det særmerkte og personlige som noget positivt værdifuldt. En saklig avgrænsning bestemt av samvittigheten og sandheten er vel dog underforstaatt. Samtidig maa det vel ogsaa sies at efter sit grundsyn har modernismen krav paa en samlet vurdering og bedømmelse av retfærdige motstandere.

Bevægelsens aandelige egenart lar sig ikke betegne med en enkel sortkridtstegning av en indenfor retningen som kanske fortegner retningen. Modernismen har heller ikke krav paa at la sig betegne som et mangefarvet portrætgalleri av rikt skiftende sjælelig eiendommelighet. — — —

Saa tilslut lidt om den religiøse erkjendelses egenart paa grundlag av det som tidligere er fremholdt om forbindelseslinjer og sammenhæng mellem kunsten og religionen i sin almindelighet, mellem impressionismen og liberalismen i særdeleshet.

Kan man ikke naar man skal søke at tegne et sandt billede av den religiøse erkjendelse si at den er impressionistisk?

Den religiøse erkjendelse er jo tosidig. Den har sin guddommelige side. Den har og sin menneskelige side.

Anskuer vi den religiøse erkjendelse ovenfra, vet vi at Gud har git sig tilkjende for os gjennem sin selvmeddelelse, sin aabenbaring. For at bruke et billede! Gud har gjennem aabenbaringsforløpet ladt male et stedse rikere og sandere billede av sig selv. Dette billede er et aandelig billede. Det har som saadant altid hat sin impressionistiske farvetone.

Selv det billede av Gud som Kristus har malt for troens blik gjennem sit ord og tale, sit liv og sin død, ogsaa det maa vel sies at være impressionistisk.

Kristi eget billede er i evangelierne tegnet slik. Vi ser ham ikke som han er, men alle hans lysende egenskaper blir malerisk skildret for os. Impressionismen taler om det andet ansigt paa

et billede, det sjælelige ansigt. Slik kan man vel tale om det andet ansigt i skriften ogsaa.

Tanken paa en fortsatt aabenbaring som nu ikke længer er nogen fremmed tanke for teologien, sikrer vel ogsaa saklig den bibelske aabenbarings impressionistiske karakter. Der er en tosidig trang til at male videre paa den religiøse erkjendelses egenart, bestemt tilsidst av dette, at Gud er Gud og menneskene mennesker.

Naar det gjælder det personlige præg paa den religiøse erkjendelse maa den indrømmelse gjøres av alle at noget menneskelig har virket med. Det menneskelige har likesom lagt sin skygge og sit lys paa billedet av det guddommelige.

At aabenbaringens bærere har været sig denne religiøse impressionisme bevisst, derom er der vel ikke tale.

Likesom den bevisste forstaaelse av det personliges ret og værdi i malerkunsten kom sent, kom denne forstaaelse og anerkjendelse endda senere inden religionens verden. Men det personlige har allikevel været medvirkende faktor selv der hvor de gamle ikke var sig det bevisst.

Med tanke paa den hellige skrifts forhold til dette syn er tidligere fremholdt, hvorledes det virker med i aabenbaringen da denne er personlig formidlet.

Vi møter dette dog i skriften ikke bare som hellig portrætkunst; men vi har ogsaa noget av det impressionistiske landskapsmaleri tilsvarende i form av sagnstof og legendarisk stof og andet stof av fortællende og skildrende indhold, stof som formidler aabenbaringen paa en egen poesifyldt, musikalsk, malerisk maate.

Dette vil vel fremtidig bli mere anerkjendt, naar engang tidens fylde kommer til at se det ikke som et religiøst tap, men som en religiøs vinding at vor bibel har en viss farverigdom over sine literære aabenbaringsformer.

Ikke bare det aandelige billede vi har av Jesusskikkelsen i evangelierne er impressionistisk, men han som selv var ordet, har paa en uforlignelig maate forstaat at male og skildre i sine lignelser og fortællinger som i sine leilighetsord indtrængende og gripende.

Alt symbolsk stof, alt stof av mystisk anstrøk i skriften tjener til at lægge sin skygge og farvevirkning over ordmaleriet.

I enkelte bibelske sentenser merker vi det samme syn. «Den som har øine at se med, han se. Aanden levendegjør, men bokstaven dræper. Jesu ord var aand og liv o. s. v.».

Man kan vel likefrem tale om et impressionistisk ordvalg. Ord som lys og mørke, glæde, fred, sandhet, kjærlighet, tro og haap og andre.

Og det billede som hans apostler tegnet av deres mester i skrift som tale har ogsaa impressionistisk farvetone over sig. Det er troens intuition som tegner hans billede. Vi faar ikke se ham her slik som han er. Vi ser dog hans herlighet, som de saa hans herlighet, fuld av naade og sandhet.

Den evige verden, det evige liv og dets herlighet er ogsaa rent impressionistisk skildret for os. Vi faar ikke en fuldstændig skildring av dette liv med finpensling av alle enkeltheter. Der læg-ges bare enkelte farvetoner over det slik at der blir et visst frit spillerum for den fromme fantasi til at male videre i sit stille sind.

Selv de fremtidsmalerier vi har i skriften i eschatologisk og apokalyptisk aand har samme anstrøk og fantasi over sig. Vi faar ogsaa her en aandfuld storstilet skissering av endetiden.

Alt hvad dogmer heter er ogsaa et uttryk for at den religiøse erkjendelse maler sandheten impressionistisk. Datidens opfatning var selvfølgelig den at de mente med sine læresætninger at gi et fuldstændig billede av sandheten; de mente at male øiet, men malte allikevel blikket, datidens religiøse syn paa kristendommen.

Er det igrunden ikke teologiens opgave i den kristelige erkjendelse at male den religiøse virkelighet impressionistisk, stadig paa ny, bedre og bedre for ad den vei at vandre fra klarhet til klarhet, indtil engang det stykkevise faar ende?

Er ikke impressionismen selv et middel til at male den religiøse erkjendelses egenart for os? Er ikke den religiøse erkjendelse selv efter sit væsen impressionistisk?

Er ikke den moderne eller liberale teologi nærmere bestemt en impressionistisk opfatning av den religiøse virkelighet?

G. Flognfeldt.

MIN HUSTRU PÅ HOSPITALET

1.

Hun svevet mellem liv og død.
Hvad kunde vi? En hånd av jern
tok krampetak. Vi maktet ikke selv vår nød —
mot redsels frost og oprørs brand helt uten vern.

Fra sykestuen ventet vi et «slutt!»
Vi skalv når søster stille gikk og kom.
Som ork i avmakt kjentes hvert minutt;
og tanken, den var vild, men tom.

Et forsøk kjempet innerst i mitt sinn,
et litet barn der vilde frem —
et steds fra, dypt i sjelen min
det strevet for å få en dør på klem — —

2.

Hvad er å be? Det er å trygge
sin barnesjel i Faderfanget.
Men er han til? Og tør *jeg* bygge
på ham jeg tvilte på så mange gange?

Er han i skredet som oss truer?
Er han i jernets neve, redslens luer?
Og hvorfor vil han meningsløst forøde
en rosenknopp i livets morgenrøde?

3.

Mon Han kan hjelpe mig å sige: Far!,
Han, som var klynget op med sved om pannen,
som *trodde* hvor der ingen mening var,
som sa: i dine hender, far!, til natten rundt om himmelranden?

Men tør jeg, Far? Du ser hvor hård jeg er,
er redd dig, kramperedd og bitter.
Og hvis Du *ikke* — —? Oprørsbomben bær
jeg under bønnen, her i jern jeg sitter.

«Din vilje skje»? Mitt svar er ærlig: Nei!
Skal jeg for stupet ut, — min vilje blir det siste!
Jeg vet nok én som bar sitt kors på vei,
men også hans kraft sveg, du lot hans hjerte briste.

4.

Hvad brast i mig? Hvad kom og tødde?
Jeg våknet som i armen på en far.
Det sverd som gjorde at jeg blødde,
det tar han ut og stryker mig så var.
Hvad? Tror jeg? Far, da må du høre!
Å, er jeg barnet ditt, så må jeg be
at du det ene under nu vil gjøre:
at jeg får sige: Far, din vilje skje!

5.

En uke senere. Hun smiler stille;
det er som himlens radium til hjertet trett.
Det sinn som endnu gynger av de bølger vilde,
et solspeil blir — som sjøen ved Genesareth.

Han sier, lægen, det er ikke over,
at der er kriser som kan komme bratt — —.
Jeg tror dig, Far!, selv når du intet lover!
Nu hviler jeg hos dig som barn om natt.

6.

Men hvorfor gikk det godt? Kan jeg fortjene
at Du for oss to åpner livets dør?
Å Far, jeg spør Dig: hvorfor vi alene
få slik en lykke mens så mange blør?

«Din vilje skje!» Ja, men forklar mig
at ikke den imot min egenvilje gikk!
Jeg truet Dig! Nu, Far, forsvar mig
imot den lykke som av Dig jeg fikk!

D. V.

FRANSK LITTERATUR

Bøker om nyere fransk åndsliv.

Anmeldt av docent *L. Aas*, Horten.

I.

Den sterke kursændring, som foregik i fransk aandsliv i løpet av den siste menneskealder, har vakt den største interesse og er nu gjort til gjenstand for et historisk studium og en filosofisk-litterær diskussion, der neppe har sin like i samtidens kulturforskning. Den ene litteraturhistoriske fremstilling av tidsalderen følger den anden i et tempo, der viser hvor sterk interessen er. René Lalous «Histoire de la Littérature française contemporaine» (1923) utkom i en række oplag og fik en utbredelse og en popularitet, der var et rent særsyn for en litteraturhistorie. De ældre verker av Lanson og Doumic er i de siste aar utkommet i nye, à jour førte utgaver. Desuten er tiden utførlig behandlet i Bédier og Hasards litteraturhistorie og i specialoversikter av G. Hanotaux, Ch. Le Goffic og Florian-Parmentier.

Det var naturligvis verdenskrigen, som gav tidsutviklingen det dramatiske utfald, der har spændt interessen saa sterkt. For at forstaa den franske ungdoms mentalitet i de skjæbnesvangre aar 1914—1918 er det nødvendig at kjende dens aandelige lærere. Den nationale eksaltation, de partiotisk-religiøse idealer, den følelsesbetonete og *intuitive* begeistring, som man har talt og skrevet saa meget om, stikker saa underlig og sterkt av mot den tidligere generations sind, der altid bar tydelige spor efter den indflydelse, som Taines og Renans rationalisme og senere dilletantismens aandelige skepsis hadde øvet.

Det kan ikke forundre, at tyskerne efter krigen har tat fransk aandsliv op til ny og revidert vurdering. Hvad man dermiot har grund til at konstatere som et glædelig faktum er den gjennemgaaende rolige og objektive tone, der karakteriserer et verk som dr. Otto Forst-Battaglias «Die Französische Literatur der Gegenwart» (1925).

I første række blandt de tyske forskere, der har gjort moderne fransk aandsliv til gjenstand for indgaaende behandling maa man nævne dr. Ernst Robert Curtius. I 1914 vakte Curtius betydelig opsikt med sin bok om Brunetière, hvori han paa en interessant maate paaviste svingningen i moderne fransk opfatning og synsmaate. Efter krigen og med erfaringerne fra den store verdenskonflikt i friskt minde har han i «Die Literarischen Wegbereiter des Modernen Frankreich» git os en fortrinlig fremstilling av tidsrummets mænd og aandskampe. Sammenlignet med dette verk, der sagtens har fortjent de tre store oplag, det har faat, er et arbeide som H. Platz's «Geistlige Kämpfe im Modernen Frankreich» (1922) for ensidig ind-

stillet. Mens Curtius har et frit overblik og et helt objektivt syn, ser Platz fenomenerne og utviklingen ut ifra en i flere henseender typisk katolsk synsvinkel.

II.

Med klart syn for det mest symptomatiske i tidsalderen har E. R. Curtius ogsaa paatat sig den vanskelige opgave at gi en utførlig karakteristisk av Maurice Barrès. I 1921 utgav han paa Friedrich Cohens forlag i Bonn. «Maurice Barrès und die Geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus». Han fremhæver her hvor litet kjendt og læst Barrès var i Tyskland i begyndelsen av vort aarhundrede. De nationale problemer, hans bøker reiste om grænseforholdene vakte kun interesse i Elsas, og man tok ikke hans sterke ord mot Tyskland svært alvorlig. Ganske anderledes efter krigen, da han for tyskerne kom til at staa som en av de mest indflydelsesrike agitatorer for den franske Rhinpolitik. En særlig aandshistorisk interesse fik han ogsaa, da man i hans utviklingsgang mente at være istand til at følge en typisk linje i «die bedeutungsvolle Wendung des französischen Geistes vom skeptischen Relativismus der achtziger Jahre zum Nationalismus der letzen Vorkriegsjahre». Curtius fremhæver sterkt «die blendende und erregende Macht» i den franske kulturførers ord, idet han samtidig pointerer det tidsbestemte i hans verk. Barrès avslutter en epoke. Han peker ikke fremover, men er et nødvendig led i en historisk utvikling.

Med utgangspunkt i Barrès's herkomst fra Lothringen beretter Curtius om hans sterke indtryk av nederlaget i 1870—71, hans skolegang, utdannelse, vennekreds og ungdommelige ærgjerrighet, beundringen for Victor Hugo, Renans og Taines indflydelse. Som bekjendt er der i Barrès's berømte bok «Les Déracinés» et kapitel, der gir os et fortrinlig billede av den aldrende Taine. Mens de naturalistiske romanforfattere øvet liten eller ingen indflydelse paa hans aand, beundret han tidlig Anatole France, og han sluttet sig til Bourget, den første, som gjorde almenheten opmerksom paa Barrès's litterære begavelse.

Curtius dvæler ved Barrès's forhold til tysk aandsliv og omtaler nærmere hans berømte «culte de moi», hans opfatning av individet og race, hans reaktion mot den foregaaende generations aandsretning, hans overgang fra *vita contemplativa* til *vita activa,* med andre ord hans «Überwindung des Intellektualismus».

Naturligvis nævner Curtius Bergsons indflydelse paa Barrès, og han lægger stor vekt paa de idealer og den omfattende forstaaelse som læsningen av Goethe gav ham. Han viser ogsaa hvorledes Barrès's tidlige interesse for de revolutionære retninger utsprang av hans energihigen og aktivitetstrang.

Istedenfor den kolde, analyserende og «opløsende intellektualisme» priste Barrès intensiteten, den aandelige feber, den clairvoyante forstaaelse, eksaltationen, og alt skulde finde koncentration og utløsning i «*l'energie nationale*». Curtius viser os Barrès's motiver og maal under hans optræden i Boulangeraffæren og Dreufussaken. Han nævner J. Kühns interessante og oplysende verk «Der Nationalismus im Leben der Dritten Republik» (1920) og ser Barrès's optræden i lys av en række historiske fakta.

Curtius lægger kanske altfor sterk vekt paa enkelte anti-intellektuelle utbrud hos Barrès. Saaledes den

bekjendte frase: «L'intelligence, quelle petite chose a la surface de nons — — — l'emotivité, c'est la grande qualité humaine». I god overensstemmelse med pragmatismens grundsyn finder han ogsaa Barrès's uttalelse om at sandheten ikke er andet end hvad der «tilfredsstiller vor sjæls behov».

Barrès's nationalisme førte ham ind i en sand dyrkelse av traditionen av «*la France éternelle*» med dets historie og minder, av «jorden og de døde» («la terre et les morts») Curtius har uten tvil ret, naar han lægger vekt paa den rent religiøse side ved denne kultus. At denne nationalisme fik militaristiske utslag er selvfølgelig riktig nok. Barrès følte en voksende uvilje mot den moderne parlementarisme og forherliget klassicismens autoritetsideal. Han opstillet ogsaa klassicismens orden og kontinuitet i motsætning til «det romantiske kaos». Han priser den franske disciplin og kultur og vælger Versailles med dets rolige, harmoniske arkitektur, skulptur og haver som symbol. Mot det sjælelige anarki stiller han op en traditionel «amour de l'ordre».

Curtius mener, at Barrès trængte Elsass-Lothringen som grundlag for sin nationalistiske revancheagitation, og han ser ogsaa Barrès's religiøse utvikling i nøie sammenhæng med nationalismen. Blandt Barrès's verker er det særlig «La Colline Inspirée» og «La Grande Pitié des Eglises de France» han omtaler i denne forbindelse. Barrès kom aldrig til at akseptere kirkens dogmatiske ramme, men allikevel anerkjendte han katolicismens berettigelse, fordi den franske nationalaand nedigjennem aarhundrederne hadde fundet sit religiøse uttryk i den katolske tro. Protestantismen er en ganske ufransk religiøs uttryksform, fremmed for hele folkets nationale lynne og tænkemaate. Baade som kunstner og politiker kjæmpet Barrès for den katolske kirke, og i «La Grande Pitié des Eglises de France» la han ikke skjul paa sin sorg og indignation over de gamle, ærværdige kirkers forfald efter adskillelsen mellem stat og kirke. Samtidig fandt han et vakkert uttryk for sin beundring for kirstendommen som aandsmakt.

Curtius kommer tilslut ind paa «Barrès's ensidighet». Han polemiserer mot den franske kulturførers idé, at behandle alle spørsmaal «par rapport a la France». Mot Barrès's nationalisme opstiller han en Romain Rollands, en Tagores «samlende og forenende idealisme» og solidaritetsbestræbelserne efter krigen.

III.

Med sit intime kjendskap til fransk aandsliv og sin grundige, sympatiske fremstilling er dog Curtius altid utlænding, der ser fenomenerne utenifra. I. P. Lasserres «50 Ans de Pensée Française» og «Les Chapelles Littéraires» kommer midt op i det litterære livs strømhvirvel. Lasserre er kjendt som den franske romantiks kritikker og som en fremtrædende Renanforsker. Ifjor (1925) utga han et større verk om Renans ungdom («La Jeunesse de Renan»). Som det foreliggende tidsrums skildrer og kritiker er han subjektiv og ofte ensidig i sine domme. Særlig har han vakt opmerksomhet ved sin kritik over de katolske symbolister [1]).

Tidsalderens mest omfattende og indgaaende franske skildrer er dog Albert Thibaudet, hvis «Trente Ans

[1]) Hans «Chapelles Littérains» er ogsaa utførlig omtalt i Henri Massis's «Jugements» (1924).

de Vie Française» fortjener nærmere omtale. Dette verk er utgit i 5 bind av «La Nouvelle Revue Française». Forfatteren har valgt at studere utførlig tre av periodens mest repræsentative skikkelser — Charles Maurras, Maurice Barrès og Henri Bergson for saa tilslut i et særskilt bind («Une Generation») at gi en samlet karakteristik av tidsalderen og dens tendenser og resultater.

I verkets første bind («Les Idées de Charles Maurras») faar vi et særdeles interessant indblik i Charles Maurras's forfatterskap. Charles Maurras blev født i 1868 og fremtraadte som politisk skribent i 90 aarene med «Trois Idées Politiques». Efterhaanden utviklet han sig til at bli en av Frankrigs beste prosaforfattere og en av tidens mest indflydelsesrike publicister. Han er som bekjendt en ivrig forherliger av den klassiske aands klarhet, orden og fornuft. Den romantiske bevægelse har efter hans mening forvirret alle begreper med sin utaalelige sentimentalitet. Istedenfor den klassiske tids sikre og samlende symboler: tronen og alteret; istedenfor harmonien og de strenge krav til tukt og disciplin, har den romantiske perioder kun opløsning og kaos. Med vidtdreven konsekvens opponerer saa Maurras mot hele det demokratisk — romantiske livssyn i en række formfuldendte, elegante stridsskrifter, idet han samtidig henviser til sine klassiske idealer.

Maurras's mest kjendte verker er vel «Enquête sur la Monarchie», «L'Action Française et la Religion Catholique», «Le Romantisme Feminin» og «Les Amants de Venise» (mot romantikken), «Etang de Berre» og «Athènes Antique» (de klassiske idealer) Albert Thibaudet behandler utførlig tankerne og tendensen i disse bøker. Han kaster samtidig lys over hele neoklassicismen, den antiromantiske retning og reaktionen mot demokratiet. Vi kjender ganske godt til bevægelsen ogsaa hos os, takket være dr. Harry Fetts bøker «Fra Athen til Trangvik» og «Vort Nationale Enevælde».

Andet bind i Albert Thibaudets verk er viet Maurice Barrès. Karakteristisk nok er dette bind utkommet i seks oplag. Boken forudsætter større kjendskap ikke bare til Barrès's skrifter, men ogsaa til moderne franske kulturstrømninger i almindelighet end E. R. Curtius's. Paa en slaaende maate fremhæver Thibaudet forskjellen mellem Barrès og Maurras. Barrès er noget mere end det klare og noget kjølige forstandsmenneske Maurras. Fyldigere end Curtius behandler Thibaudet den berømte forfatters idéer. Han gaar ut ifra «La figure individuelle» og forsøker derefter at karakterisere «la figure sociale». De store romaner, merkepælerne i Barrès's utvikling og kamp for sine idealer, kaster Thibaudet et skarpt og interessant lys over. Han omtaler «Le Jardin de Bérénice» som «le livre le plus complexe et délicat de Barrès, og han gir en utmerket fremstilling av Barrès's bøker om les déracinés» og deres rotløse og traditionsforladte samfundsstilling. Han roser den mesterlige stil i disse bøker. Avsnittet om politikeren Barrès er mindre lærerikt for utenlandske læsere, men kapitlerne om Barrès's religiøse stilling, sammenligningen med Chauteaubriand og «Le Génie du Christianisme» er baade velskrevne og oplysende. Av særlig interesse er ogsaa omtalen av krigsbøkerne «L'Ame Française et la Guerre», «Les Familles Spirituelles» og «Les Saints de la France». Mens Taine og Renan døde uten større tro paa Frankrigs fremtid var Barrès altid den patri-

otiske herold. Hans siste verker «Le Génie du Rhin» (1922) og Enquête au Pays de Levant» (1923) var begeistrede indlæg for en kraftig Rhinpolitik og en utvidelse av Frankrigs makt i østen.

De to følgende bind av A. Thibaudets verk behandler Bergsons filosofi («Le Bergsonisme» 1923). Der er jo skrevet uhyre meget om Bergson paa nærsagt alle sprog, og forfatteren lægger ikke skjul paa, at mange snart ikke kan se mesterens verk for bare kommentarer. Der findes en vrimmel av lærde avhandlinger, og der er lette elementarbøker som Le Roys lille skrift og D. B. Kitchens «Bergson for Beginners». I motsætning til saa mange specialavhandlinger og mindre introduktioner i den franske filosofs tankeverden, er det en sammenhængende og omfattende utsikt forfatteren har villet gi. Saa svært meget nyt gir hans fremstilling ikke, men den er kritisk velfunderet og rik paa interessante detaljer. Med henvisning til Bergsons verker og med stadig diskussion av litteraturen om den franske mester (Høffdings kritik blandt andet) behandler forfatteren springende punkter som læren om intuitionen, den skapende utvikling, instinktet og intelligensen, videnskapen og kunsten, Gud og udødelighet, moralen og historien, foruten de almindelige fundamentale principper for selve tænkningens funktion og en række detaljspørsmaal. Jeg savner dog en mere indgaaende paavisning av Bergsons umaatelige indflydelse paa hele kulturepokens aandsliv og dens kunstneriske, litterære, ja politiske liv.

IV.

Karakteristiske profiler fra tidens aandsliv finder vi ogsaa i Henry Bordeaux's «Portraits d'Hommes» (2 bd. 1924), Revières «Etudes» (1924) og Crémineux's «Le Vingtième Siecle» (1923). I sistnævnte bok er der blandt andet en fin kritisk fremstilling av Marcel Proust og hans verker. Desuten har «La Nouvelle Revue Critique» foranstaltet utgivelsen av en samling monografier, der praktisk talt omfatter de aller fleste avførerne i tidsrummets aandsliv.

Det er unødvendig at nævne den flom av litteratur som de siste aar har bragt om Anatole France. Jeg behøver bare at henvise til de aller viktigste — Roujons, G. A. Massons, L. J. Mays, Charles Maurras's monografier og J. J. Broussons «Anatole France en Pentoufles» (1923). Det sistnævnte, uhyre omdiskuterte skrift foreligger nu ogsaa i dansk oversættelse ved Chr. Rimestad (Pios forlag.)

Den fine ironiker André Thérive har skrevet om Huysmans, og Bourgets verker og religiøse krise er studeret av F. J. Desthieux. Om Charles Peguy, der faldt i begyndelsen av krigen, har J. Tharaud skrevet en interessant monografi (1925).

Mens Romain Rolland under krigen var rammet av det store patriotiske anatema og omtaltes som en «fiende av Frankrig» paa grund av hans stilling «over stridsvrimmelen», er hans stjerne nu atter stigende, skjønt hans siste Gandhipropaganda og passivistiske lære neppe kan ha stor virkning i en militærnation som den franske. Læseværdige studier fra de senere aar om Rolland er utgit av P. J. Jouve og W. Küchler.

Jacques Rivière har studeret sin berømte mester André Gide, som ogsaa er gjort til gjenstand for utførlig kritik i en bok av G. Gabory og i Henry Massis's «Jugements». Henri Massis fælder en litet retfærdig dom over den berømte stilist og fine romanforfatter og kritiker. Han om-

taler hans litterære tendenser som anarkiske og tviler paa hans aandelige alvor. Særlig fæster han sig ved André Gides kritiske uttalelser i boken om Dostojevski. Han gaar ogsaa i rette med Jacques Rivières studie, men er ikke særlig overbevisende i sin kritik.

V.

Med sin nationale — patriotiske tendenser, sin reaktion mot de nationalistiske saavel som de romantiske retninger, sin tilbakevenden til traditionen og de klassiske grundtræk i fransk aand har tidsrummet, til trods for alle motsætninger og divergerende opfatninger et visst avsluttet og oversiktlig præg. Nu efter krigen er det hele i fuld opløsning. Da Barrès døde i 1923 hadde ungdommen slaat ind paa andre veier. Duhamel og Barbusse har hat en stor indflydelse uten at de kan sies at være utvilsomme og typiske talsmænd for den nye generation. Mange har prøvet at karakterisere det nye som nu bryter frem og søker en fyldestgjørende form. En kritiker som Lucien Dubech for eksempel har i sine bøker «Le Théâtre» og «Les Chefs de File de la Jeune Generation» (begge av 1925) streifet spørsmaalet uten at bidra synderlig til dets løsning. Den eneste man synes at være istand til at slutte med sikkerhet, er at den nye aandsretning visselig vil bli meget forskjellig fra det forrige tidsrums. Mellem de to generationer ligger en uhyre adskillende oplevelse — *verdenskrigen* med alle dens sjælelige erfaringer og hele dens vældige sammenbrudd av gamle idealer og synsmaater.

L. Aas.

LITTERATUR

Anmeldelser av Eivind Berggrav:

Moderne Postille.

Mens benevnelsen «Postille» for bare 20 år siden vilde vært nok til at vi hadde ansett innholdet i boken for å være ganske foreldet, er det nu blitt en attraksjon for en preken-samling at den kalder sig postille. Så har den mondeneste av yngre svenske predikanter, Dr. Sam. Stadener i Skåne, kalt sin prekensamling for «*Evangelie-Postilla*». (Diakonistyrelsens förlag, Stockholm. 4 deler. Pris heftet pr. del 3.75, innb. 4,25). Mig forekommer det at en postille i 4 bind er litt av en selvmotsigelse, men hver tid må få lov å gi gamle ord ny bruk.

Stadeners bok er virkelig også helt igjennem ny. Den betegner noget nytt på svensk grunn og noget nytt av prekentypus. Rent i det ydre er det jo noget uhørt å gi ut en eneste årgang prekener og så fordele den på 4 bind. (Alle til den gamle tekstrekke). Til gjengjeld er hvert av disse bind ganske små av format, med et gjennemført delikat preg både i typer og i arrangement. Ikke en eneste side er ensformig bare tekst. Der er små nischer nedover sidene hvor avsnittets innhold er pregnant sammenfattet i en kjernesats. Man må tenke på en forretnings «Schaufenster», hvori de forbipasserende blir utsatt for den tiltrekning som en ekstrakt av lagerinnholdet må øve på dem. — Dertil er disse bind lette å holde i hånden som et brev, —noget ganske annet enn de vanlige tunge prekenfolianter. Rent typografisk-merkantilt er denne Stadeners postille et gjennembrudd gjennem alt det tilvante. Jeg har aldri sett en prekenbok med et så gjennemført *flott snitt.*

Innholdet svarer til formen, og slett ikke bare i dårlig forstand. Skåningene er et nøkternt, jordisk folkefærd, de vil ha tingene håndgripelig fremstillet. Man kan hos dem ikke regne på nogen åndelig ærbødighet for tradisjonen, hvis der ikke er påtagelig nutidspreg og maktpreg over den. Og samtidig er de kresne og krever formfullendthet. Stadener har forstått skåningen. Og når han viser sig å kunne tale til Skåne, så taler han dermed til størstedelen av vår tid. Han forstår ikke bare å utstille en ekstrakt, han formår også å tale med vekt og la de besøkende forstå at det er til deres egen fordel at de ikke går tomhendt bort. Alt fremstilles i en klar, vektig, knap stil, hvor setninger og disposisjon er uten plett og lyte.

Med en beundringsværdig virtuositet håndterer Stadener gammelt og nytt, psykologiske analyser og biblisistisk terminologi, poetiske billeder og myndig appell, intellektuel klarhet og stemningsvekkende ingredienser. Han er *tema*predikant og som sådan har han en overlegen rutine, et ofte overraskende grep på kjente ting, en undertiden gjennemslående original og enkel måte å se teksten på.

Innvendingene kan såvisst ikke ret-

tes mot noget av det ydre eller synlige, hverken form eller tanke. Det er næsten fullendt. Men man savner *enfoldet*, som er så uundværlig i den innerste opbyggelse, det som f. eks. i Gleditsch's andaktsbok er sjelen i all tankekunst og billedfinhet. Nettop en bok som kaller sig *postille*, vekker i oss håbet om å møte dette enfold. — Så kommer vi også til å savne noget av det *evangeliske*, i dettes ubestemmelige karakter av noget enkelt ophøiet, noget som daler lik nådens regn til trette, sårede sinn. Når boken heter: Evangelie-Postilla, så utfordrer altså dette også kritikken til å peke på at den tildels savner nettop det den sier sig å ville gi.

Men hvem kan forene alt? Hos alle er der noget å lære! Og Stadener er den myndige forkynner for Skånes merkantile flatland og for de mange fler som lever et asfaltliv i vår tid. Der er ingen som behøver å gå tomhendt fra disse prekener. Tynde er de aldri, skjønt temaprekener jo alltid blir noget skjematisk bundet til disposisjonen. I motsetning til abstrakt tankeforkynnelse er disse konkret kristelige.

Det er de to første bind som er utkommet (tiden fra advent til påske). De følgende to vil sikkert foreligge nøiaktig til de kirketider hvis tekster de behandler.

Dansk Kirkeliv.

Dansk Kirkeliv medens Tiderne skifter. Advent 1925. Redigeret af Johs. Nordentoft. G. E. C. Gads forlag. 237 sider.

Jeg hadde slett ikke tenkt å anmelde denne boken, for det er efter mitt skjønn noget utidig ved disse tykkere, mere uregelmessige samlinger av tidsskriftartikler som gis navn av «årbøker». Men da jeg nu vilde forvisse mig om at jeg i så henseende hadde rett og derfor bladet i boken, blev resultatet at jeg både fikk rett og urett. Rett, forsåvidt som disse artiklene er altfor gode til slik å være voldgitt tilfeldig kjøperlyst og markedschanser, og langt heller burde fremkommet et sted hvor man hadde en krets å støtte sig til. Urett, forsåvidt som disse bidrag jo åbenbart bør anmeldes og omtales fordi de virkelig er gode. Professor J. Oskar Andersens bidrag om Grundtvig og Kirkens Genmæle er en hel bok på 100 sider, for stor i denne samling og fult verdig til å ha vært en selvstendig publikasjon. Klar og kraftig og konservativ som hans art er. Men sindig og fin på samme tid. — Innholdet er ellers nokså tilfeldig, men det er felles *kirke*ånd over det alt sammen. — Under en stadig gjentatt engstelse for å bli misforstått erklærer A. Fibiger at det er for galt at vi ikke har noget ordentlig evangelium å gå ut fra når vi feirer vårt kirkeårs begynnelse 1 søndag i Advent. Han vil ha en endring i dette. — (Enig. Bør der ikke også sørges for litt mer festivitas over den borgerlige nyttårsdag? Nu forties det likefrem (se Kollekten) at nyttårsdag overhodet er nogen festdag. Og *så* kirkelige kan vi vel ikke være at vi ikke *regner* nyttårsdag for noget?).

Meget er morsomt i artikkelen om Kirkelivet i Sønderjylland. Vi vet alle at der viste sig store vanskeligheter og adskillige gjensidige skuffelser da gjenforeningsrusen var over. Her er det hele nøkternt skildret. — Ricard er en fortreffelig kirkekronikør («De siste 25 år»); han roser litt rundelig, men det er på den annen side velgjørende når man

selv synes at både rosen og ironien faller over de rette ofre (som her ironien over Brandes, I. L. Heiberg o. a.).

— Kort sagt, denne årbok måtte absolutt nevnes. For venner av dansk kirkeliv vil den være meget kjær.

„Kirketanken".

Sogneprest dr. phil. C. I. *Scharling* i Tostrup på Sjælland har fått med sig fire venner og ligesindede til å utgi et litet programskrift om «*Kirketanken og vor tid*» (Haases forlag, Kb.havn. 143 sider). «Vi trænger til en klar, en levende, en begeistrende *kirketanke*, der kan vise os vejen gennem den kommende tids kirkelige brydninger, og som kan være som en fane, under hvilken vi kan gøre vort arbejde i menigheden». — Ganske visst. Alt arbeide i denne retning må være oss sympatisk, så også dette lille femkløverblad. Men nytter det å fremme en slik tanke så *bevisst?* «Vi trenger til den begeistrende tanke» — vi går og forteller hverandre dette og trekker hverandre og oss selv i luggen for å høines og begeistres for den tiltrengte tanke. På den måte tapper vi all kraft av denne tanke og risikerer tilslutt å bli sittende fortapte tilbake med en løvetankes tomme skinnfeld i vår hånd. Kirketanken må *leves* frem. Dens vekst næres ikke av programatiske ord, men av retningsbestemmende erfaringer. Tanken blir aktuell bare ved å illustreres for oss i de aktuelle hendelser og erfaringer og ved at vi i akute situasjoner tar vår stilling og handler i kirkens linje. — Dermed være det ikke sagt at et sådant litet skrift er til nogen skade. Det kan slå til lyd. Det betyr mer som symbol enn som realitet. Og nettop i Danmark må dette symbols tilsynekomst hilses med ganske særlig glede. Både grundtvigianere og indremisjon har en forbausende tendens til å være sig selv nok og glemme helheden som også omfatter *de andre*. Aller mest forbausende er det at grundtvigianerne har kunnet få så meget sektpreg over sig. De skulde dog være samfundets, fellesskapets herolder! Det synes å være det psykologiske øieblikk nettop nu også i Danmark til å reise kirketanken. Men den må reises i sinnene, ikke på papiret, og dette betyr at den må bli en dåd og ikke forblive en tanke.

Svensk og norsk almanakk.

Så forskjellig kan ordene komme til å klinge, at mens vi her i Norge ved *diakoni* bare tenker på sykepleie, betyr ordet i Sverige det hele sociale, litterære, religiøse arbeidsområde som kirken har utenom det rent gudstjenstlige. Alle disse opgaver er i Sverige centraliseret i «Svenska kyrkans diakonistyrelse» med erkebiskopen til ordförande. En av styrelsens mektigste foretagender er dens forlagsvirksomhet, som nu er blitt en av Sveriges aller største.

Dette forlag gir hvert år ut en almanakk: «Svenska kyrkans årsbok». Utgaven for 1926 er 6te årgang. Det forunderlige ved den er at den er så vidtskuende at den er høist nyttig også for andre lands kirkefolk og samtidig så kraftig svensk at den er uundværlig derhjemme. La mig til bevis på det første nevne at boken inneholder solide kronikker over kirkelivet i alle protestantiske land for det forrige år og fortegnelse over de viktigste institusjoner i deres kirkeliv. Men dessuten en mønstergyldig statistikk og oversikt over alt aktuelt svensk. Formatet er som en

almanaks. Men hvis innholdet blev trykt med satser og på papir som vanlige bøker, vilde den blitt tykk som en bibel. Den svenske årsboken er et mønsterverk.

— I Norge er det utelukket at kirken offisielt kunde utgi nogen almanakk. Men Missionsselskapet har i et par år forsøkt sig med det: «*Det norske missionsselskaps lommealmanak*». På praktisk vis har man simpelthen kjøpt det nødvendige antall av den offisielle almanakk og så trykt et *tillegg* i samme format til felles innbinding. Dette tillegg er bare på 44 sider, så man skal ikke forlange for meget av det. Det bringer oplysninger først og fremst om selskapet selv og dets arbeidsgrener og styre, men videre korte notiser om alle andre misjonsselskaper og hele det frivillige kristelige arbeide i Norge, indremisjonen o. s. v.

Det er vel et tilfelle, men det ser unektelig ut som en tanke, når rubrikken «*Den norske kirke*» som i forrige års utgave fylte 12 sider, iår er innskrenket til 11 linjer (opregning av bispenes navn). Typisk er det vel også at man innfører hele menighetsfakultetet, men ikke nevner kirkens offisielle fakultet. Dette belyses ganske godt når man sammenligner med den svenske almanakk som har oplysninger om de nordiske lands universiteter, men *også* gir menighetsfakultetet like rang og plass. Underlig er det å se en overskrift: «Private ungdomsskoler», hvor man da sannferdigen må vente at alle landets private ungdomsskoler, således også folkehøiskolene, skal bli nevnt. Men det er bare de som bærer etiketten «kristelige» som er tatt med eller de som er støttet av indremisjonen. Ja, så langt går man, at der under rubrikken «private» er tatt med «Volda *offentlige lærerskole*», vel fordi denne skole skal fremholdes som kristelig patent. (Betegnelsen *off.* er uttrykkelig anført i almanakken). Norges kristelige lærerforbund får en notis dobbelt så lang som hele den norske kirkes, mens på den annen side Norges kristelige studenterbevegelse (husk dens misjonstradisjoner!) ikke engang er nevnt.

Det er mulig at alt dette skyldes manglende omhyggelighet, men det er vel også tenkelig at det er tegn på en konjunktur som selskapet er svakt nok til å ville utnytte. Der kan da være grunn til å gjøre selskapet opmerksom på at en så voldsom innsnevring av dets basis som almanakken synes å symbolisere, neppe er helt forsvarlig, hverken kristelig eller økonomisk.

Ellers er almanakkens ydre greit og håndterlig. De sedvanlige karter er innheftet plus karter fra misjonsfeltene.

Men som helhet betraktet blir denne kristelige almanakk altfor meget av en proporsjonsløs skabning: meget flere sider «verdslig» (offisielt) stoff enn kristelig, og innenfor dette mindre kristelige avsnitt en forunderlig utsvelning av visse lemmer med delvis eller full amputasjon av andre. Nogen mønsterfigur kommer der ikke ut av det.

Fra Roms Katakomber av *Thorleif Jahnson.* Oslo 1925.

Blandt «de eldste minnesmerker om kristendommen» indtar Roms katakomber en fremtrædende plass. Til enhver Romarejse også for evangeliske og almindelige mennesker hører en vandring blandt katakomberne. Det er et særs følelsesbetonet indtryk som forhøjer alle andre historiske og kulturelle studier i den evige og hellige stad. Men blandt alle disse studier — også de som ikke kan kaldes selvstændige — byder katakomberne og det lys de kaster over sin samtid, ikke mindst av interesse.

I en længde av 8—900 kilometer og på sine steder i indtil 5 etager kan man her følge 8—10 generasjoner i de 300 år. Vistnok er her meget uutforsket; men et held er det at man har gjort de rikeste fund netop i de tidsavsnit som har mest værdi — den tidligste tid, de dele som har ligget længst og bedst bevaret, — skjønt århundredene ligger likesom filtret mellem hverandre. Således gir en tidsbetegnelse som: «I Despasians tredje konsulat» et fast holdepunkt. Og av de 27 personnavn som Paulus nævner i Romerbrevet skal man ha fundet 21 igjen.

Thorleif Jahnson fører nu os som sitter hjemme, mens han viser hvad katekomberne forteller om den ældste kristentid, gjennem deres anlæg og omordning ialmindelighet og gjennem nogen av de ældste og viktigste katakomber enkeltvis og gjennem en hel samling av romerske katakombebilleder, hvor den kristne ånd gjennemtrænger hvad der findes av antik kunst, og en samling katakombeindskrifter. Og det bedste ved det hele er den mængde utmærkede illustrasjoner av selvstændig værd, som levendegjør det hele og gjør os det nærværende.

Hvad man endnu kunde ønske er større oversigtighet, f. eks. et kart over mere end Kalixtkatakomben i forhold til byen Rom, og en samlet redegjørelse over findetiden. Kilderne må, derom vidner billedene, være gode, skjønt de ikke egentlig angis. *Ragnvald Gjessing.*

Den babylonisk-assyriske Religion fremstillet i Sammenhæng efter sine Kilder av *Karl Vold.* Oslo (Lutherstiftelsens Forlag), 1925.

Det er med oprigtig taknemmelighet, at man hilser prof. Vold's bok velkommen. Han har med overordentlig energi taget den omfattende opgave op, at give en kritisk fremstilling af den assyrisk-babyloniske religion efter kilderne, og forlaget har udsendt hans ret omfattende værk (311 sider) i et smukt udstyr med et mindre men skjønsomt valgt billedstof og et kort. Bogen er let læselig ogsaa for ikke-fagmænd og forsynet med gode registre.

Denne gamle kulturreligion fortjener det mest indgaaende studium; den har været gjenstand for megen løs spekulation og usundt hypothesemageri, som til tider har sat den lærde verden i stærk bevægelse. Dens forhold til jødedommen og den lilleasiatiske og græske kulturkreds reiser en række betydningsfulde og vanskelige problemer. Det omfattende bevarede materiale giver et rigt indblik i kultur og tilbedelse, saa at man kan faa et vist indtryk af den religiøse stemthed i sjælene. Vanskeligst er uden tvil en historisk anskuelse af de religiøse fænomeners og ideers ud-

vikling. Landets skiftende historiske og politiske skjæbne satte dybe spor i den religiøse udvikling. Som overalt i orienten var der et intimt sammenspil mellem religion og politik, religionen var et ofte fortrinligt politisk middel. Statsmagten maatte operere med en række lokale kulter, som det gjaldt om at harmonisere og afbalansere, thi bag dem stod magt og krav i forhold til deres tilbederes tal og betydning. Enhver fremstilling af en oldorientalsk religion maa derfor, saavidt muligt, anlægge et historisk synspunkt for fra den mere eller mindre synkretistiske statsreligion at finde tilbage til dens enkelte fænomener og forstaa disse urtyper i deres oprindelse og udvikling i deres forhold til andre religiøse ideer og under den politiske og kulturelle udviklings omdannende indflydelse. En saadan forstaaelse er den orientalske religionsforskers maal, men vanskelighederne er overordentlige: materialet er spinkelt og saare ujævnt, de kronologiske forhold er ofte uklare, forstaaelsen af texter og tankegang er ofte svigtende. Skjønt jeg ikke er fagmand paa det assyriologiske omraade, har jeg det indtryk, at man er noget gunstigere stillet der end for det gamle Ægyptens vedkommende; men alligevel vil der i en selv fuldt moderne og autoritativ fremstilling af assyrisk babylonisk religion møde en flere spørgsmaal end svar, naar man gaar fænomenerne rigtig paa klingen.

Professor Vold har med værdig haand og med kritisk omhu behandlet det store og vanskelige stof og paa grundlag af kilderne givet en interessant og fængslende fremstilling. Som naturligt er, tager han udførligt stilling til den astralmythologiske opfattelse, der har gjort sig stærkt gjældende i den nyere forskning. Han bringer et skjønsomt udvalg af oversættelser af originale texter til belysning af sin fremstilling, og man følger ham med tillid. Bogen bør i en tid, da de religionshistoriske studier øver saa stor tiltrækning, hilses med tak og finde den størst mulige udbredelse.

H. O. Lange.

REDAKSJONENS ADRESSE: BOTSFENGSLET, OSLO.